B III 9
4

Ueber

Carl Friedrich Göschel's

Versuch eines Erweises

der

persönlichen Unsterblichkeit.

Nebst Anhang.

Von

Dr. Hubert Beckers.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.

B. III. 9
193 A1
4

Ueber Carl Friedrich Göschel's Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit vom Standpunkte der Hegel'schen Lehre aus.

Nebst einem Anhange
über die Anwendung der Hegel'schen Methode auf die Wissenschaft der Metaphysik.

Von
Dr. Hubert Beckers,
Professor der Philosophie an dem Königl. Lyceum zu Dillingen.

S. C. BIBLIOTHEK COBURG

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1836.

Vorrede.

„Wer wälzet uns den Stein von des Grabes Thür?" — Mit dieser Frage eröffnet Carl Friedrich Göschel das „Vorwort zum Ostermorgen" in seiner Schrift „von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie" (Berlin, 1835), und knüpft hieran eine Reihe weiterer Fragen, die sämmtlich schon mit jener ersten gegeben sind, die Fragen nämlich: „Was bedeutet das Grab, das wir am Ostermorgen finden, was der Stein, der vor ihm liegt, und was die Thüre des Grabes? Was heißt das, daß der Stein abgewälzt ist? Und wer ist es, der ihn auch uns von des Grabes Thür abwälzt?"

In der That — in diesen Fragen ist das ganze Problem der Unsterblichkeit ausgesprochen, und in seinem eigentlichsten Mittelpunkte erfaßt. Auch wir fragen mit dem Verfasser vor allem Anderen: Wer wälzet uns den Stein von des Grabes Thür? Auch wir setzen mit dieser ersten Frage schon voraus, „daß die

Fragenden allein den Stein nicht abwälzen können, sondern hiezu eines Andern bedürfen." Und nicht minder ist auch uns das „Wort des Räthsels," das alle jene Fragen allein zu lösen vermag, die „Persönlichkeit des Geistes." Diese Persönlichkeit ist uns, wie ihm, „die Quelle des Lebens, die Thüre zum Grabe, der Schlüssel zur Grabes-Thür, der Hebel, welcher den Stein bewegt, und als sein Inneres durchdringt."

Und einem Manne, der mit uns in dieser höchsten Idee, in diesem Losungsworte aller wahrhaft freien Erkenntniß übereinstimmt, der gleich uns in dem Christenthume die umfassendste und tiefste Offenbarung jener Idee erblickt, und dessen Geist, wie Herz wir in gleichem Grade hochachten, einem solchen Manne, den wir lieber unseren Freund, als unseren Gegner nennen möchten, könnten wir mit einer Schrift entgegentreten wollen, die nichts Geringeres beabsichtiget, als Schritt für Schritt ihn zu bekämpfen, und sein ganzes Verfahren als ein fruchtloses darzustellen? Und wenn wir nun dessenungeachtet uns hiezu genöthiget sähen, worin anders könnte — bei unserer Uebereinstimmung mit dem Verfasser in dem Hauptresultate — der Grund eines so entschiedenen Widerspruches liegen, als in einer Verschiedenheit der Ansichten über die Art und Weise der wahrhaften Erzielung dieses Resultates? Denn könnte diese nicht auch eine bloß scheinbare oder erkünstelte seyn? — Es genügt daher auf spekulativem Gebiete wohl nicht,

nur ein gleiches, gemeinsames Ziel vor Augen zu haben. Auch über den Weg, der zu diesem Ziele führt, muß eine endliche Verständigung möglich seyn, wenn dasselbe in Wahrheit erreicht werden soll, und als einen Beitrag zu solcher Verständigung möchten wir auch die gegenwärtige Schrift angesehen wissen, in der wir absichtlich dem „unumwundenen Bekenntnisse" des Verfassers eine eben so bestimmte und offene Confession unsererseits entgegengesetzt haben.

Daß Alles, was wir in dieser Kritik gegen den Verfasser behauptet, rein nur unsere Behauptungen sind, wenn sie gleich auf einem nicht von uns, sondern von Meistershand gelegten Grunde ruhen, daß also diese ganze Polemik — als solche — eine durchaus selbstständige und von jeder fremden Einwirkung unabhängige ist, könnte zwar als eine überflüssige Bemerkung erscheinen, aber dennoch insoferne einer nachdrücklichen Versicherung bedürfen, als man von gewissen Seiten her nicht ermangeln möchte, uns als Organ Desjenigen zu bezeichnen, zu dessen Lehre wir uns bekennen, und von dessen spekulativ-geschichtlichem Standpunkte aus wir die Göschel'sche Schrift einer Prüfung unterworfen haben.

Eine nicht unpassende Zugabe zu der Kritik dieser Schrift schien uns die schon vor Längerem verfaßte, anfänglich für ein Literaturblatt bestimmte Rezension eines Werkes, dessen Verfasser nicht minder mit uns in den Hauptresultaten der Spekulation übereinstimmt,

aber dessenungeachtet, ob er gleich einen anderen Weg, als Göschel eingeschlagen, zu einer Methode sich bekennt, deren Anwendung auf die Wissenschaft der Metaphysik wir für unstatthaft erachten.

Ueber die hiermit verwandten neuesten Versuche J. H. Fichte's und C. H. Weiße's, die Form des Hegel'schen Systemes von seinem Inhalte zu trennen, und die erstere gesondert festzuhalten, hat es nicht an Gelegenheit gefehlt, an verschiedenen Orten dieser Schrift uns gleichfalls auszusprechen.

Sowohl diese Bemerkungen, als die beiden Kritiken bilden in gewisser Beziehung ein zusammenhängendes Ganzes, indem es hauptsächlich nur die Frage nach der Anwendbarkeit der Hegel'schen Methode — einerseits auf die spezielle Lehre von der Unsterblichkeit, andererseits auf die Metaphysik überhaupt — ist, worüber wir zunächst mit den genannten, von uns in jeder Beziehung hochgeschätzten Männern einen fruchtbringenden und die bestehenden Gegensätze vermittelnden Austausch einzuleiten wünschten.

Dillingen, im Oktober 1835.

Der Verfasser.

Wir haben in den „Mittheilungen aus V. E. Löscher's auserlesener Sammlung von Schriften aus dem 17ten und 18ten Jahrhundert über den Zustand der Seele nach dem Tode", deren zweites Heft bereits die Presse verlassen, bisher einen vorzugsweise geschichtlichen Zweck verfolgt. Mit gegenwärtiger Schrift treten wir von diesem geschichtlichen Boden auf den kritischen über, wozu uns der merkwürdige Versuch Carl Friedrich Göschel's, die persönliche Unsterblichkeit vom Standpunkte der Hegel'schen Philosophie aus erweisen zu wollen, Veranlassung gegeben. Als merkwürdig möchten wir diesen Versuch namentlich darum bezeichnen, weil in demselben die Unsterblichkeit der Seele im Sinne des Christenthumes aus einem Systeme zu deduziren unternommen wird, das unter allen neueren Systemen gerade in dem schärfsten und bestimmtesten Gegensatze zum Christenthume steht, wie sehr sich auch sein Urheber bemüht hat, es wenigstens zum Scheine demselben zu accommodiren.

Auch nach Hegel's Tod haben sich verschiedene Stimmen erhoben, welche in dessen Lehre überall nur die christliche wiederfinden wollten, wogegen andere Anhänger desselben sich in einer Weise aussprachen, die unzweideutig zu erkennen gab, daß es für sie nur eine Hegel'sche Philosophie, aber kein eigentliches Christenthum gebe. Außer diesen beiden Schülerkreisen hat sich aber auch noch ein dritter gebildet, welcher im Grunde nur aus Halbanhängern besteht, d. h. aus solchen, welche zwar unbedingt die Form des Hegel'schen Systemes für die wahre und allein wissenschaftliche erklären, mit dem Materiellen dagegen und den Re-

sultaten desselben sich nicht befreunden können, und deßhalb demjenigen Systeme, das in der neuesten Zeit sich ausdrücklich als ein positives angekündiget, sich zugewendet haben.

Zu diesen Halbanhängern in dem bezeichneten Sinne gehören insbesondere K. Ph. Fischer, J. H. Fichte und C. H. Weiße, von denen jedoch nur der erstere im Besitze einiger näheren, wenn gleich noch nicht vollständigen Kenntniß des gegenwärtigen Schelling'schen Systemes ist, die beiden Uebrigen dagegen nur erst aus der Vorrede Schelling's zu Cousin, und aus einigen auf dessen jetzige Lehre bezüglichen Schriften Anderer ihre Notizen geschöpft haben. Alle diese drei Genannten sind voll der lebendigsten Begeisterung für die Schelling'sche Idee einer positiven spekulativen Wissenschaft, glauben aber dennoch an der Hegel'schen Lehre wenigstens in formeller Beziehung festhalten zu müssen, da sie der Meinung sind, daß eine weitere Entwicklung der Form oder Methode der Philosophie, als sie durch Hegel erhalten, nicht mehr möglich sey. Ja die beiden letzteren, der jüngere Fichte und Weiße, geben nicht undeutlich zu verstehen, das Schelling'sche System möchte — trotz aller seiner Tiefe und Ideenfülle — bei der entschiedenen Opposition, die es gegen die Hegel'sche Lehre ergriffen, den formellen Anforderungen nicht durchaus entsprechen, und daher schon jetzt eines Entgegenkommens von dieser Seite her, oder einer fremden Unterstützung benöthiget seyn.

Ueberhaupt hat der unerwartete und energische Widerspruch, den Schelling, nach langjährigem Schweigen, mit einem Male gegen ein System erhoben, das aus seinem früheren unmittelbar hervorgegangen, ja sogar einige Zeit hindurch von Vielen für die Blüthe und Vollendung der von dem Urheber unvollendet gelassenen Identitätsphilosophie angesehen worden, nicht wenig Aufsehen allerwärts erregt. Die Verwunderung hierüber wäre jedoch zweifelsohne eine geringere gewesen, wenn man auf den stillen Widerspruch, den Schelling schon durch seine Abhandlung über die Freiheit und das Denkmal Jakobi's deutlich genug zu erkennen gegeben hatte, mehr geachtet hätte, wie denn über-

haupt das Seltsamste in diesem Verhältniß ist, daß Schelling's System in der Form, die es etwa 1801 hatte, von Hegel festgehalten und verstarrt, eine neue und ganz unerwartete Masse von Anhängern durch ihn erhielt, während der Urheber längst über dasselbe hinausgegangen war. Indeß hat Schelling's Erklärung die leidenschaftlichsten Erwiderungen insbesondere von Seite der blinden Anhänger Hegel's wegen des angeblichen Umstandes hervorgerufen, daß Schelling erst nach Hegel's Tod sich gegen diesen ausgesprochen. Dieß ist aber theils ungegründet, da Schelling seit sieben Jahren sich in öffentlichen Vorlesungen ausführlich und gewiß nicht weniger energisch über die Hegel'sche Lehre geäußert, und die Absicht desselben also wenigstens nicht gewesen, seine Meinung über Hegel bei dessen Lebzeiten geheim zu halten; theils könnte ein solcher Vorwurf (wenn man überhaupt das Recht hätte, die Motive des Schweigens von Seite eines Schriftstellers nach Willkühr zu deuten, und zum Gegenstande eines moralischen Angriffes*) zu machen) höchstens in der Annahme begründet seyn, daß Hegel's so baldiger Tod eine Sache menschlicher Voraussicht gewesen. So aber haben wir vielmehr alle Ursache zu glauben, daß Schelling, wie er auf die erste Kunde von Hegel's Tod in einer seiner damaligen Vorlesungen sich geäußert, wohl nichts erwünschter hätte seyn können, als gerade mit Hegel selbst sich auseinander zu setzen, an dem er, wie er hinzufügte, selbst den besten Zeugen gehabt haben würde. Daß übrigens Schelling auf jeden Fall lieber mit Hegel selbst, als mit dessen nachgelassener Schule — bei dem bekannten Dünkel einiger auf das Wort ihres Meisters blindlings schwörenden Anhänger, über deren Geistesdürftigkeit er sich so bestimmt ausgesprochen — zu thun gehabt hätte, kann sich jeder denken, der Schelling's gegenwärtige philosophische Stellung kennt.

Alle diese und ähnliche Schmähungen, und das lächerliche

*) Einen ähnlichen moralischen Angriff, der in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik auch gegen Victor Cousin geschehen, haben wir bereits in den bayerischen Annalen (No. 7. v. 22. Jan. 1835) zurückgewiesen.

Mitleid, mit welchem Rezensenten aus dieser Klasse auf Schelling als „einen gegen Hegel Zurückgebliebenen und in seinem Streben gegen ehemals Zurückgekommenen" herabsehen, gehen jedoch spur- und klanglos vorüber. Die Früchte eines langwierigen, ernsten Denkens und einer durch Geschichte und Erfahrung geleiteten Forschung, die der Genannte jetzt in ihrer letzten Reife zu geben verspricht, können eben so wenig, als sie flüchtig erzeugt worden, auch nicht durch die längst abgenützten Mittel von Flugblättern und Flugschriften, deren Gedächtniß oft kaum von heute auf morgen währt, in der öffentlichen Meinung verdächtiget, oder verkleinert werden.

Von wissenschaftlicher Bedeutung kann allein der Einspruch seyn, den diejenigen Anhänger der Hegel'schen Lehre gegen Schelling erhoben haben, welche wenigstens in der einen oder anderen Beziehung, ihrem Lehrer und Meister gegenüber, eine freie Stellung sich bewahret, wie dieß sowohl bei jenen der Fall ist, welche nur zum Theile, nämlich nur in so weit der Hegel'schen Lehre beipflichten, als sie in ihr lediglich die wahre Methode, also die wahre Form der Wissenschaft erblicken, den Inhalt aber anderswoher ergänzet wissen wollen, als auch bei denen, welche zwar an Form und Inhalt in gleicher Weise festhalten, aber dessenungeachtet noch eine weitere Entwicklung des Inhaltes, und namentlich eine Bereicherung und Vervollständigung desselben durch die Ideen des Christenthums für möglich und nothwendig erachten. Beide Theile stimmen darin überein, daß die Form der Hegel'schen Lehre die allein wissenschaftliche sey, und nur hinsichtlich der Wahrheit und des Werthes ihres Inhaltes herrschet unter ihnen eine Meinungs-Verschiedenheit.

Was nun zunächst die erstere Ansicht betrifft, welche sich dahin ausgesprochen, daß die Philosophie erst durch Hegel zu ihrer Methode gekommen, und dieselbe hiermit die ihrem Gegenstande allein gemäße Form erhalten habe*), oder daß Hegel's großes und unbestreitbares Verdienst die Entdeckung der absoluten

*) Göschel, S. 81.

Form der Wissenschaft (wie nämlich — nicht was zu erkennen sey) bleibe*), so wird sich, ohne daß es hier einer weitläufigen Entgegnung bedürfte, ohnehin bald zeigen, ob Schelling zur Entwicklung seines Systemes der Hegel'schen Form und Methode bedurfte, oder ob nicht vielmehr ein wahrer Inhalt mit der wahren Form unzertrennlich verbunden sey. Denn nicht bloß in dem Materiellen einer Wissenschaft, auch in ihrer Form gibt es einen Fortschritt, und Eines schreitet mit dem Andern nothwendig zugleich fort. Alles wahrhaft Lebendige — und auch die wahre Wissenschaft ist ja etwas Lebendiges — erzeuget sich in immer neuen und in immer höheren und durchgebildeteren Formen. Die allein gültige und annehmbare Probe für die Wahrheit und den Werth der Form, der Methode einer Wissenschaft ist zuletzt lediglich die Wahrheit des durch diese Form gewonnenen Inhaltes oder Resultates. Eine Form kann solange nicht eine absolute heißen, als nicht auch ihr Inhalt ein absoluter ist, und das Ergebniß der Methode „alle Anforderungen des Geistes, wie des Herzens zugleich befriediget."**)

Auch in dem Göschel'schen Versuche, die persönliche Unsterblichkeit in der Hegel'schen Lehre nachzuweisen, erblicken wir die an sich richtige Erkenntniß dieses nothwendigen Zusammenhanges zwischen Form und Inhalt der Spekulation und zugleich das Bestreben, durch die Resultate der zu vertheidigenden Philosophie sie selbst und ihre Methode zu rechtfertigen, und auf diese Weise den guten Ruf, um den sie großentheils gekommen, wieder herzustellen. Göschel unterscheidet sich eben hierdurch von den übrigen nur halben Anhängern der Hegel'schen Lehre, daß er auch in dem Inhalte derselben nichts zu finden behauptet, was nicht selbst mit der christlichen Lehre in allen Stücken vereinbarlich wäre. Gehen wir aber jetzt zuvörderst diesem so großen und unüberwindlichen Interesse, die Lehre der Philosophie um jeden Preis mit der Lehre des Christenthums zu vereinbaren, näher auf

*) J. H. Fichte, über die Bedingungen eines spekulativen Theismus. Elberfeld, 1835. S. 45.

**) Schelling's philos. Schriften. I. B. S. 507.

den Grund, so wird uns die Wahrnehmung nicht entgehen, daß es sich wirklich in der Philosophie am Ende hauptsächlich nur um Resultate, und zwar um die Grundresultate des Christenthumes handelt, und daß jede philosophische Lehre, die diesen Grund-Resultaten widerspricht, mag auch ihre Form eine noch so künstliche seyn, den menschlichen Geist nicht für die Dauer zu befriedigen im Stande ist. Es ist dieß ein Beweis, daß das Christenthum eine Macht ist, die auch die Philosophie nicht ignoriren kann, und die von keiner Spekulation, selbst nicht von derjenigen, in welcher der Geist der Verneinung, wie z. B. in der Hegel'schen, zu seiner größtmöglichen Ausbildung gekommen, überwunden oder vernichtet werden kann; sondern daß zuletzt selbst die dem Christenthume entgegengesetzteste Philosophie dazu aufgeboten wird, um eine christliche Wissenschaft zu erzeugen.

Freilich ist hiezu vor Allem nöthig, die Hauptlehren des Christenthumes, nämlich die Ideen eines persönlichen, dreieinigen Gottes, einer freien Schöpfung, der persönlichen Unsterblichkeit u. s. w. der Philosophie wieder zu vindiziren, wie dieß namentlich von Seite Göschel's geschehen. Und dagegen ist auch durchaus nichts einzuwenden. Vielmehr ist diese Vindikation eine schlechthin nothwendige. Es steht nicht in unserm Befugniß, der Philosophie jene großen Gegenstände aller Spekulation willkürlich zu entziehen, und das, was als positive Wahrheit sich uns ankündiget, durch Ignoriren zu beseitigen. Aber man hat in jener Vindikation etwas Neues erblicken wollen, etwas, wovon vorher noch gar keine Rede gewesen. So trat Göschel im Jahre 1834 in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik mit den Aeußerungen hervor: es sey gegenwärtig an der Zeit, den Begriff der Persönlichkeit, der bisher nur als ein einzelner Gegenstand der Vernunft angesehen worden sey, zur Totalität der Philosophie zu entwickeln, und ebensowohl die gesammte Philosophie nach dieser Beziehung immer weiter zu erläutern, zu erfüllen, zu erneuern, zu beleben und zu befestigen. Und auch in der gegenwärtigen Schrift desselben ist (S. XVI, 137, 220 und 271) von dem neugefundenen Worte des

Räthsels die Rede, dessen Erfindung (der Verfasser scheint hier die Schrift des jüngeren Fichte über die Idee der Persönlichkeit im Auge zu haben) als einer eigenen sich zu freuen ihm nichts verwehre. Was aber hier als völlig neue Erfindung (?) und als etwas gegenwärtig an der Zeit Seyendes behauptet wird, ist längst von Schelling auf das ausdrücklichste der Philosophie vindiziret worden. Zwar ist auch das, was Schelling gefordert, der Sache nach nichts Neues, vielmehr etwas sehr Altes. Aber die bloße Vindikation genügt hier noch keineswegs. Der Begriff der Persönlichkeit (denn dieser ist (S. 220) jenes „neugefundene Wort des Räthsels") will vollständig entwickelt seyn, und diese Entwicklung, von der alles Andere abhängt, ist als die Hauptaufgabe der Philosophie natürlich auch ihr schwierigstes Problem. Diese Aufgabe kann deßhalb allerdings auch nicht im ersten Anlaufe gelöset werden. Aber dennoch muß sie, wenn sie überhaupt gelöset werden soll, schon von Anbeginn in's Auge gefaßt werden. Schelling's erste Schrift (1795) handelte vom Ich als Prinzip der Philosophie. Alle ferneren Entwicklungen dieser seiner Lehre bestanden im Grunde nur in einer ununterbrochenen Progression zu dem vollen Begriffe der Persönlichkeit *). Seine Schrift über das Wesen der

*) Gerade diese stufenweise Steigerung eines und desselben Prinzipes, der wir in der ganzen Entwicklung der Schelling'schen Philosophie begegnen, macht es unmöglich, über die sich auf diesen verschiedenen Stufen des Fortschrittes ergebenden Resultate im Einzelnen und ohne Rücksicht auf das Ganze ein wissenschaftliches Urtheil zu fällen. Wenn daher von Hegelianern behauptet wird, Schelling habe alle Unterschiede in die absolute Identität des Subjekts und Objekts, in die absolute Substanz versenkt, oder, in der Erkenntniß, daß der Geist höher sey, als die Natur, liege das bestimmteste sich Abscheiden Hegel's von dem Standpunkte der Schelling'schen Philosophie, nach welchem transscendentaler Idealismus und Naturphilosophie die beiden auf gleichem Range stehenden Pole der absoluten Indifferenz seyen: so mag hiergegen die Bemerkung genügen, daß nur solche Beurtheiler Schelling's, welche dessen Philosophie bloß nach einzelnen Stellen, nicht nach dem ganzen Geiste ihrer Methode beurtheilen, übersehen können, daß sein Absolutes nicht ruhende Substanz, sondern unendliches sich selbst setzendes Subjekt ist, welches sich nur objektivirt, verendlichet, um aus jeder Objektivität (Endlichkeit) siegreicher hervor, und in eine höhere

menschlichen Freiheit (1809) war in diesem Fortschritte der erste bedeutungsvolle Schlußpunkt, der zugleich der Anfangspunkt einer neuen, noch höheren und umfassenderen Entwicklung wurde.

Aber es scheint fast, als ob man hier und da gänzlich vergessen hätte, was Schelling in dieser letzteren Schrift über die Persönlichkeit und deren Bedeutung für die Philosophie mit klaren und ausdrücklichen Worten behauptet hat. Es möge uns daher erlaubt seyn — im Gegensatze zu den der Göschel'schen Schrift angehängten Worten Hegel's über diesen Gegenstand — wenigstens einige der hierauf bezüglichen Aussprüche Schelling's wieder in Erinnerung zu bringen. Es gehören hieher namentlich folgende Stellen:

„Es gibt", sind Schelling's Worte in der eben erwähnten Abhandlung S. 419, „in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn, als Wollen. Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden."

Ebendaselbst heißt es S. 420: „Es reicht in dem zum System gebildeten Idealismus keineswegs hin zu behaupten, „daß

Potenz der Subjektivität zurückzutreten, so daß durch den ganzen Fortgang der Naturphilosophie (wobei noch zu erinnern seyn dürfte, daß Schelling's naturphilosophische Schriften vor Hegel's Phänomenologie erschienen sind) bewiesen wird, daß die Natur nur „Durchgangs = Punkt" (aber in einem reelleren Sinne, als bei Hegel, wo in der dritten Auflage der Encyklopädie §. 575 die Natur also bestimmt wird), oder Uebergang zu der ideellen Welt ist. Auch die Anschauungsweise Schelling's, wornach alle Dinge als bestimmte Positionen des Absoluten besondere, eigenthümliche Einheiten des objektiven und subjektiven Prinzips sind, bestimmt sich im Fortgange von dessen Naturphilosophie dahin, daß die Daseynsstufen um so höher sind, jemehr die Daseynsweise eine subjektive ist, und daß erst der Geist oder die Vernunft die wahrhaft sich wissende absolute Identität des Subjektiven und Objektiven ist, sofern sie (Vorrede zu Cousin, S. XXV) das „subjektiv gesetzte, aus der Objektivität in die ursprüngliche Priorität oder Subjektivität wieder hergestellte Prius ist." Da nun dieß Schelling's Lehre gleich von Anfang war, so sagte Hegel durchaus nichts Neues, wenn er den Geist für höher erklärte, als die Natur.

Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seyen," womit auch der subjektive (sich selbst mißverstehende) Idealismus Fichte's bestehen kann; es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grunde habe, oder im Fichte'schen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sey. Der Gedanke, die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen, hat den menschlichen Geist überhaupt, nicht bloß in Bezug auf sich selbst, in Freiheit gesetzt, und der Wissenschaft in allen ihren Theilen einen kräftigeren Umschwung gegeben, als irgend eine frühere Revolution."

S. 435. „Weil der ursprüngliche Verstand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt: so bleibt sie ebendamit selbst unabhängig von ihm, als ein besonderes und für sich bestehendes Wesen."

S. 438. „Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Prinzip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Prinzip Geist wird. Die Selbstheit als solche ist Geist; oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, daß die Selbstheit Geist ist, ist sie zugleich aus dem Kreatürlichen in's Ueberkreatürliche gehoben, sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und außer aller Natur ist."

S. 447 — 48. „Die dogmatische Philosophie hat keinen Begriff der Persönlichkeit, d. h. der zur Geistigkeit erhobenen Selbstheit, sondern nur die abgezogenen Begriffe des Endlichen und des Unendlichen."

S. 481. „Wäre uns Gott ein bloß logisches Abstraktum, so müßte dann auch alles aus ihm mit logischer Nothwendigkeit folgen; er selbst wäre gleichsam nur das höchste Gesetz, von dem alles ausfließt, aber ohne Personalität und Bewußtseyn davon.

Allein wir haben Gott erklärt als lebendige Einheit von Kräften; und wenn Persönlichkeit nach unserer frühern Erklärung auf der Verbindung eines Selbstständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis beruht, so nämlich, daß diese beiden sich ganz durchdringen, und nur ein Wesen sind: so ist Gott durch die Verbindung des idealen Prinzips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da Basis und Existirendes in ihm sich nothwendig zu einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit; oder auch, wenn die lebendige Einheit beider Geist ist, so ist Gott, als das absolute Band derselben, Geist im eminenten und absoluten Verstande....... Der Gott des reinen Idealismus ist so gut wie der des reinen Realismus nothwendig ein unpersönliches Wesen, wovon der Fichte'sche und Spinozische Begriff die klarsten Beweise sind."

S. 482. „Die ganze Natur sagt uns, daß sie keineswegs vermöge einer bloß geometrischen Nothwendigkeit da ist; es ist nicht lautre, reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist......... Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes ist das allgemeine Gesetz, und alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes, nicht nach einer abstrakten Nothwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, geschweige Gott."

S. 487. „In dem göttlichen Verstande ist ein System: aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben." Ingleichen S. 493. „Gott ist ein Leben, nicht bloß ein Seyn." Und S. 508. „Nur in der Persönlichkeit ist das Leben."

S. 503—4. „Alle Naturwesen sind in Bezug auf Gott bloß peripherische Wesen. Nur der Mensch ist in Gott, und eben durch dieses in=Gott=Seyn der Freiheit fähig. Er allein ist ein Centralwesen, und soll darum auch im Centro bleiben."

Auch in dem „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen" rc. (1812) machte Schelling S. 30 noch insbesondere

hierauf aufmerksam, daß er in der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit den Begriff der moralischen Freiheit, so wie den der Persönlichkeit des höchsten Wesens nicht nur erklärt, sondern objektiv zu begründen gesucht habe. Womit ferner zu vergleichen ist, was ebendaselbst S. 92 von der Lebendigkeit Gottes, S. 99 von der „wahren Kraft der Persönlichkeit," S. 113 von dem persönlichen Wesen Gottes, als dem „höchsten Gegenstande der Wissenschaft und dem Ziele ihres Strebens, nach dem sie zu allen Zeiten gerungen," S. 135 von der „Geisterwelt, diesem liebsten zugleich und liebevollsten Glauben der Menschheit, mit deren Läugnung der Begriff einer persönlichen Fortdauer ebenfalls dahin sey," und S. 164 gegen die Neutralität „in Ansehung der Lehre von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit — der allergeistlichsten Wahrheiten" — gesagt worden, und was das Antwortschreiben an Eschenmayer (in der von Schelling herausgegebenen „allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche" v. J. 1813) in dieser Beziehung enthält.

So viel — zur Zurückweisung eines unrechtmäßigen Anspruches auf die Priorität von Ideen, an deren spekulative Geltendmachung und Erörterung vor Schelling's Auftreten in jenen Schriften wohl Niemand ernstlich gedacht hat, und die selbst lange Zeit hernach fast wieder in Vergessenheit geriethen *), bis Schelling in der jüngsten Gegenwart seine neuesten Forschungen in seinen Vorlesungen zu München veröffentlichte, wobei es natürlich nicht ausbleiben konnte, daß theils durch Druckschriften und öffentliche Blätter, theils durch nachgeschriebene Hefte die Hauptideen, welche seinem gegenwärtigen Systeme zu Grunde liegen — freilich hin und wieder mit den mannigfachsten Entstellungen — in allgemeinen Umlauf kamen, ehe noch ihre vollständige Publikation von Seite Schelling's durch den Druck er-

*) Nur Wenige erkannten die tiefere Bedeutung dieser Ideen, und wußten sie zur Förderung der Wissenschaft mit Geist und Gemüth zu gebrauchen. Unter diesen Wenigen aber darf in dieser Beziehung hier namentlich Steffens nicht unerwähnt bleiben.

folgt ist. Wir glauben daher mit vollem Grunde behaupten zu dürfen, daß Alles, was seither über die Idee der Persönlichkeit und die damit zusammenhängenden Ideen in philosophischen Schriften verhandelt worden, nur Nachklänge der — in dieser Beziehung durchaus nicht neuen, sondern vielmehr schon alten und gleichsam verjährten Lehre Schelling's sind. Ja selbst, wenn bei Hegel von diesen Ideen im Ernst die Rede wäre und seyn könnte, so hätte dennoch nur Schelling den Funken hiezu entzündet.

Und dann hätte doch gewiß auch bei Hegel von diesen Ideen nicht etwa nur gelegenheitlich und spärlich die Rede seyn können, so zwar, daß man Mühe hätte, in allen seinen Werken auch nur einige wenige Stellen zu finden, die sie klar, offen und unzweideutig aussprächen; sondern nachdem bereits Schelling die Idee der Persönlichkeit als Haupt- und Grundidee nachgewiesen, auf die alles Andere zurückzuführen sey, mußte auch Hegel, sollten diese Ideen überhaupt eine wahre Stelle und Bedeutung in seinem Systeme haben, sie gleichfalls also auszeichnen und zum Fundamente des Ganzen machen, daß alles Andere nur als Entwicklung dieses Einen Grundgedankens erschiene.

Daß dieß jedoch bei Hegel nicht der Fall ist, bedarf nicht erst eines ausführlichen Beweises. Selbst die Halbanhänger Hegel's gestehen dieses offen zu. K. Ph. Fischer bekennet in seiner Metaphysik S. 450 ohne Rückhalt, daß nach Hegel von einem persönlichen, an und für sich seyenden Gotte, streng genommen, keine Rede seyn könne. Und mit Recht erkläret sich auch J. H. Fichte in seiner Schrift über die Idee der Persönlichkeit rc. mit allem Nachdrucke gegen das Göschel'sche Bestreben, aus einzelnen Paragraphen der Hegel'schen Schriften die Persönlichkeit Gottes und einen Beweis der persönlichen Fortdauer herausklauben zu wollen. Vielmehr behauptet derselbe S. 9 geradezu: daß dasjenige, was nur aus den Ideen der Persönlichkeit und Freiheit begriffen werden könne, sammt allen damit zusammenhängenden Fragen, in dem Hegel'schen Systeme unerledigt bleibe und bleiben müsse. Und wir unterschreiben völ-

lig, was ebendaselbst S. 9—10 gesagt wird. „Ist ihm (nämlich Göschel) Gott in der That die absolute Persönlichkeit; ist die Welt mithin Creation, That des urdenkenden Verstandes und Willens in Gott; ist dieß nicht bloß eine Accommodation, ein Herabsinken zur Sphäre der Vorstellung, sondern als wörtlicher Ernst zu nehmen: so ist damit der ganze dialektische Umkreis Hegel's durchbrochen, oder überflügelt. . . . . Ist Gottes Person Grund von allem bestimmten Daseyn in Natur und Geisterwelt; ist hierin der allgemeine Schlüssel zu ihrem Verständniß gegeben; so ist fürwahr jene Idee nicht an's Ende des Systemes zu verstecken: sie ist Mittel- und Höhepunkt desselben, ja der wahre Anfang, indem ja das Problem doch erst aus seinem Licht- und Augpunkt in letzter Instanz entschieden werden kann. Aber noch durchgreifender ist dieser Gegensatz: — ist Gott Person, ist Freiheit die Wurzel alles Daseyns, so erweisen sich alle dialektisch-rationalistischen Systeme als ungenügend."

Als eine weitere Ausführung dessen, was Göschel bereits in den oben erwähnten Artikeln, welche in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik erschienen, ausgesprochen hat, ist nun aber die vorliegende Schrift desselben zu betrachten, in der namentlich auch den Einwürfen zu begegnen gesucht wird, welche der jüngere Fichte gegen den Versuch eines Erweises der persönlichen Fortdauer aus Hegel'schen Prinzipien erhoben, und die, nach des Verfassers Meinung (S. 138), lediglich auf einem Mißverständnisse beruhen.

Von einem ähnlichen Mißverständnisse in Ansehung der immanenten Begriffsentwicklung spricht derselbe auch gleich im Eingange des zweiten Abschnittes (S. 82), woselbst es heißt: „Auch noch hierüber ruht ein trübes Mißverständniß: denn es ist Vielen ein Räthsel, und können's nicht begreifen, wie aus dem Begriffe die Sache sich entwickeln soll: „„aus dem Begriffe"" heißt ihnen noch immer soviel und nicht mehr, als das alte „a priori." Am schlimmsten ist es aber mit denjenigen bestellt, die dieses offenbare Geheimniß eben so wenig fassen können, es

sich aber doch nicht nehmen lassen, auch zum Verständnisse gekommen zu seyn. Von diesen muß sich aber diejenige Philosophie, welche nicht allein das Unzulängliche des auf dem Dualismus zwischen Seyn und Denken ruhenden Beweisverfahrens erkannt, sondern auch demselben die aus und zu der Identität des Subjekts und Objekts sich fortbewegende Begriffsentwicklung substituirt hat, dessenungeachtet schulmeistern, und vorhalten lassen, daß der formelle oder subjektive Logismus zur Erkenntniß der objektiven Wahrheit und wirklichen Ueberzeugung nicht ausreiche, sondern daß zu der subjektiven Logik noch die objektive Erfahrung hinzutreten müsse. Diese Erfahrung wird daher aus dem Stegreife eingeschaltet, statt daß sie in jener Identität des Denkens und Seyns als Methode schon inbegriffen, und in der Begriffsentwicklung selbst entwickelt und vermittelt wird. Diese Begriffs-Entwicklung besteht eben darin, daß der Gegenstand, als von seinem Begriffe nicht verschieden, sich an ihm selbst entwickelt, und in seiner Entwicklung zu seiner Erfahrung kommt. Indem wir ihm methodisch nachgehen und nachfahren, erfahren wir ihn."

Wir haben diese ganze Stelle hier wörtlich mitgetheilt, um dem Leser vor Allem eine deutliche Vorstellung davon zu verschaffen, worin nach des Verfassers Ansicht das Mißverständniß beruht. Göschel bemüht sich nämlich darzuthun, daß nichts ungegründeter, als der Vorwurf sey, daß die Hegel'sche Lehre die Erfahrung ausschließe. Nur komme die Erfahrung in derselben nicht äußerlich hinzu, sondern entwickle sich zugleich in und an dem Begriffe, und diese Erfahrung erweise sich, wie S. 83 behauptet wird, als die lebendigste Erfahrung, und unterscheide sich von dem aus dem Dualismus hervorgehenden, transscendenten, mithin noch äußerlichen Beweisverfahren, es werde a priori, oder a posteriori eingeschritten, auf das bestimmteste.

Bei dieser sich selbst nachfahrenden Erfahrung fällt uns unwillkührlich die Antwort ein, die einst Göthe von einem Freunde auf die Frage, was denn Erfahrung sey, zu Theil geworden, der ihm erwiderte: die wahre Erfahrung sey ganz eigentlich,

wenn man erfahre, wie ein Erfahrener, die Erfahrung erfahrend, erfahren müsse. Denn es scheint in der That in unsern Tagen einer Erfahrung der Art zu bedürfen, um endlich über die Erfahrung in's Reine zu kommen, und nicht etwa gleich Göschel zu dem traurigen Resultate zu gelangen, daß im Grunde nichts hinter der Erfahrung sey. Denn wenn wirklich dem Denken keine Erfahrung vorausgeht, die von ihm selbst verschieden ist, so kann auch von dem Denken nur uneigentlich gesagt werden, daß es dem Gegenstand der Erfahrung nachgehe oder nachfahre, indem es nach vorne, wie nach rückwärts immer nur sich selbst im Angesichte hat. Von einem wahren Prius oder Posterius kann dann natürlich ohnehin keine Rede mehr seyn, wie auch ohne Hehl bemerkt wird, und die ganze immanente Begriffsentwicklung beruht auf einer dialektischen Bewegung, die niemals über sich selbst hinaus kommen, und daher im Grunde denn doch nie wahrhaft erfahren kann, ob sie wirklich etwas erfahre.

Sollen wir die eigentliche Ursache näher bezeichnen, weßhalb es Göschel unmöglich wird, aus diesem dialektischen Kreise, in den er sich gebannt fühlt, herauszutreten, so müssen wir sagen, der Grund hievon liege darin, daß derselbe eben nur einen Dualismus zwischen Denken und Seyn kennt, und sein ganzer Vermittlungsversuch nur auf diesen Einen Dualismus gerichtet ist. Es gibt aber noch einen anderen Dualismus, als den des Denkens und Seyns, oder, was der bessere und bestimmtere Ausdruck hiefür ist: es gibt in diesem Dualismus noch eine mögliche Steigerung des Gegensatzes, so wie wir an die Stelle des bloßen, leeren Seyns, das freilich der dialektischen Entwicklung keinen Widerstand entgegensetzt, das Wollen als das allein wahrhaft Seyende setzen. Was überhaupt keinen wahren Gegensatz zu bilden vermag (der darum, weil er ein wahrer ist, noch kein absoluter seyn muß), das ist auch keiner wahren Vermittlung und Einheit fähig. Mit dem bloßen Prinzipe der Immanenz, welches im Denken sich offenbart, ist schlechterdings nichts auszurichten. Es bedarf auch eines Prinzipes der Transscendenz, und dieses kann nur im Wollen zu finden seyn.

In den Worten Schelling's: „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn, als Wollen," war dieses andere, von der Hegel'schen Philosophie bisher völlig unbeachtet gebliebene Prinzip längst ausgesprochen. Ja schon viel früher, als in der Abhandlung über die Freiheit, schon in seinen ersten Schriften war dieses Prinzip an die Spitze des Systems gestellt. Wir verweisen hier nur auf die zuerst im philosophischen Journal von Fichte und Niethammer erschienenen „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre" v. J. 1797 (m. s. den VI. B. 2. H. S. 208—9 des Journals und Schell. phil. Schr. B. I. S. 269), wo es heißt: „Das Wissen unsers Wissens kann nicht aus unserm Wissen erklärt werden, sondern setzt selbst ein Prinzip voraus, das höher ist, denn unser Wissen und Erkennen. Was aber allein alles unser Erkennen übersteigt, ist das Vermögen der transscendentalen Freiheit oder des Wollens in uns. Denn als die Gränze alles unsers Wissens und Thuns ist es nothwendig auch das einzige Unbegreifliche, Unauflösliche — seiner Natur nach Grundloseste, Unbeweisbarste, eben deßwegen aber Unmittelbarste und Evidenteste in unserm Wissen."

Daß in Allem, was ist, auch das Prinzip der Immanenz ist, diese Behauptung ist — aufrichtig gesagt — ein Gemeinplatz, da sie ohnehin keinem Widerspruche unterliegen kann. Daß aber in Allem, was ist, nichts als bloßes Denken, und nicht auch ein Wollen, und zwar ein, wenn auch nicht ohne Denken mögliches, aber dennoch von ihm durch seine Freiheit unabhängiges und dasselbe transscendirendes Wollen sey, — dieß könnte nur eine Philosophie behaupten, die für dieses Prinzip der Transscendenz — die alleinige Wurzel der Freiheit und Persönlichkeit — in ihrem ganzen Systeme auch nicht Eine Stelle fände *).

---

*) Auch C. H. Weiße, dessen „Grundzüge der Metaphysik" (Hamburg bei Fr. Perthes. 1835) wir so eben vor Beendigung des Manuscripts noch erhalten, erkennet an, daß das Hegel'sche System ein System der bloßen Nothwendigkeit sey, und von einem realen Gegensatze von Freiheit und Nothwendigkeit in ihm keine Rede seyn könne, indem diese Begriffe nach He-

Was Göschel gegen das Einschalten der Erfahrung sagt, zeigt hinlänglich, daß bei ihm von einer Erfahrung, die

---

gel lediglich Kategorien sind, die, nur für untergeordnete Standpunkte der Reflexion gültig, in der absoluten Idee aufgehoben sind, und für sie keinen Sinn, noch Bedeutung haben. Mit diesem Systeme, bemerkt derselbe S. 8, sey gegenwärtig das System der Freiheit in offenen Kampf und Gegensatz getreten, und die Urheber dieser beiden Systeme seyen die längst von allen Einsichtigen dafür anerkannten Chorageten unseres Zeitalters. Wie aber in dem gegenwärtigen Augenblicke die Parteien gegeneinander stehen, so lasse sich nicht verkennen, daß in ihnen der Gegensatz zu einer so schroffen Spitze hinaufgetrieben sey, daß er sowohl für die eine, als für die andere eigentlich Gegensatz zu seyn aufhöre, indem sowohl die eine, als die andere Partei alle und jede Wahrheit und Berechtigung ihrem Gegentheile abspreche, denselben also in der That vielmehr als nicht vorhanden betrachten müsse. Es sey zwar (S. 9) zu erwarten, und werde auch durch die kurzen Worte, die Schelling neulich veröffentlichet habe, ausdrücklich bestätiget, daß die Ergebnisse seiner neuen Forschung sich an die letzten unter seinen älteren Schriften anreihen, und auf keine Weise wenigstens die große Wahrheit, die in ihnen ausgesprochen worden, zurücknehmen werden. Diese Wahrheit habe darin bestanden, daß der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit ein wirklicher sey, und beide Glieder desselben ihre Wahrheit und Berechtigung haben. Von seinen Schülern, namentlich Stahl und Sengler, sey jedoch Schelling zum Theil so verstanden und seine Gegnerschaft gegen Hegel dahin gedeutet worden, als läugne er alle und jede Wahrheit des Prinzips der Nothwendigkeit, wenigstens insofern dieses Prinzip ein anderes und höheres, als das bloß abstrakt logische der Identität nnd des Widerspruchs seyn soll; als führe er alle positive Wahrheit und Gesetzmäßigkeit des Daseyns schlechthin nur auf einen unbedingten, durch keine Nothwendigkeit, noch inwohnendes Gesetz beschränkten Schöpferwillen Gottes zurück. Demnach würde das Ankämpfen Schelling's gegen die ihm entgegenstehende philosophische Richtung nicht etwa nur gegen die Ausschließlichkeit des Prinzips der Nothwendigkeit, sondern gegen das Prinzip selbst gerichtet seyn. Oder wenn auch vielleicht (S. 15) der eigentliche Sinn der Schelling'schen Grundbehauptung, wie sie von einem Theile seiner Schüler verstanden werde, nicht dieser sey, daß es überhaupt keine Nothwendigkeit gebe; so habe sie doch jedenfalls den Sinn, daß es von diesem Nothwendigen keine Wissenschaft, wenigstens keine philosophische gebe, daß sich also die Philosophie als solche ausschließlich mit dem Seyenden und Positiven, aber nicht mit dem Negativen oder Nichtseyenden zu beschäftigen habe. So lange nun (S. 13) der Vertreter dieser philosophischen Richtung noch nicht selbst mit der unmittelbaren Gestalt seines Ideenganges hervorgetreten sey, lasse sich nicht bestimmen, in

auf Wille, Freiheit und Persönlichkeit beruht, ob er gleich den Begriff der letztern sich κατ' ἐξοχὴν angeeignet, dessenungeachtet

---

wie weit ihm das Bewußtseyn jenes Gegensatzes von Freiheit und Nothwendigkeit zugleich im Bewußtseyn über die Berechtigung des Gegensatzes, der Gegensatz also in seinem Geiste wenigstens der allgemeinen Grundidee nach, wenn auch vielleicht nicht der besondern geschichtlichen Gestalt nach, in der er unter uns aufgetreten, bereits gelöst sey. In ähnlicher Weise hat sich auch der jüngere Fichte in seiner Beurtheilung der Schelling'schen Vorrede zu Cousin rc. (aus der Hall. Allg. Lit. Zeit. besonders abgedruckt unter dem Titel: „Ueber die Bedingungen eines spekulativen Theismus." Elberfeld, 1835.) ausgesprochen, und S. 39 daselbst die Besorgniß geäußert: daß, so fern er auch davon sey, zu glauben, daß Schelling die Apriorität der Begriffe verkenne, und Alles auf Erfahrungserkenntniß zurückführen wolle: so scheine derselbe doch geneigt, vor dem Drange zu positiven Einsichten und Resultaten das Interesse des Apriorischen oder Formellen in der Philosophie zurücktreten zu lassen. Beide deßhalb, Fichte wie Weiße, sind darauf bedacht — der erstere durch eine Ontologie, der andere durch seine Metaphysik diesem befürchteten formellen Mangel des neuesten Schelling'schen Systemes schon im voraus zu begegnen. Wir können jedoch diesen Beiden die bestimmteste Versicherung ertheilen, daß ihre Besorgniß eine völlig ungegründete ist, und daß von einer Ausschließlichkeit weder des einen noch des anderen Prinzipes in dem gegenwärtigen Systeme Schelling's auch nur im entferntesten die Rede ist, sondern daß es vielmehr auf das ausdrücklichste gegen diesen Mißverstand von Anbeginn sich verwahrt hat, und das Rationale in gleicher Weise, wie das Geschichtliche nicht bloß anerkennt, sondern sich zum positiven Systeme selbst nur durch die strengste spekulative Form und Methode entwickelt hat. Daß es auf eine Ausschließung oder Zurücksetzung des Rationalen oder Formellen von Schelling in keiner Weise abgesehen sey, geht übrigens deutlich genug auch aus dessen Aeußerungen in der erwähnten Vorrede hervor, daß man weder auf dem Wege des bloßen Empirismus, noch des bloßen Rationalismus zu dem positiven (aber den negativen in sich bergenden) Anfang zu gelangen vermöge, daß in seinem Systeme der Gegensatz von Rationalismus und Empirismus in einem viel höheren Sinne als bisher (wobei auch der Begriff des Aprioristischen in einem anderen, als dem Fichte'schen und Weiße'schen Sinne entwickelt wird) zur Sprache kommen werde, und daß der wahre Empirismus nichts weniger als ein alles Allgemeine und Nothwendige in der menschlichen Erkenntniß läugnendes System sey. Mit Recht bemerket daher Staudenmaier in den höchst schätzbaren Jahrbüchern für Theologie und christliche Philosophie (Jahrg. 1834. I. B. 1. H. in der Rezension der Vorlesungen Hegel's über die

nicht in Wahrheit die Rede ist. Denn wenn man auch nicht wohl sagen kann, die Erfahrung werde aus dem Stegreife eingeschaltet, weil dieß voraussetzte, das bloße Denken, oder das bloße Subjekt wäre schon etwas für sich — ohne ein ihm entsprechendes Objekt, und dieses letztere würde gleichsam als Nebensache und willkührlich in das erstere eingeschaltet, so läßt sich doch mit gutem Grunde sagen, die Erfahrung sey allerdings Etwas gleichsam aus dem Stegreife — in dem Sinne nämlich, daß uns täglich und stündlich Dinge begegnen, die in keiner bloß immanenten Begriffsentwicklung begründet sind. Es möchte sich daher leicht ergeben, daß auch selbst der sogenannte Zufall keine so ganz äußerliche und zufällige Rolle auf dem Felde der spekulativen Erfahrung spiele, und noch einer anderen Würdigung, als ihm bisher zu Theil geworden, fähig und bedürftig sey.

Schaltet denn aber, könnten wir jetzt noch fragen, Hegel gar nichts aus dem Stegreife ein? Oder ist zuletzt der ganze Gedanke, daß Alles in der Welt nur auf bloßem Denken beruhe, und alles Seyn nur ein übergehendes Moment des Denkens sey, ein aus dem Stegreife eingeschalteter? — Und eine solche Lehre, die selbst auf dem ungeheuersten Mißverständnisse beruhte, wollte eine ihr gegenüberstehende des Mißverständnisses bezüchtigen? —

„Das Kreuz der Philosophie ist," schreibt der Verfasser S. 127, „die Identität der immanenten Begriffsbewegung mit

Philosophie der Religion) da, wo er von der erneuten Bedeutung spricht, welche die Schelling'schen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, „die für das historische Christenthum so viele große und tiefe Gedanken enthalten," wieder zu gewinnen anfangen: „Aus diesen Vorlesungen läßt es sich auch nachweisen, daß Schelling's jetziges System, wie es uns von seiner Schule geschildert wird, nicht ein schlechthin neues ist; denn in jenen Vorlesungen sind die Elemente zu ihm schon enthalten. Es war von jeher ein Fehler der Kritik, die zwei Richtungen bei Schelling, die a priori und die a posteriori nicht miteinander vereinbaren zu können, durch welche Vereinbarung die Urtheile über diesen großen Mann etwas anders ausgefallen wären."

der Erfahrung nach ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit zu erfassen: dieß ist der Stein des Anstoßes und Aergernisses, an welchem die Meisten scheitern, oder davor stehen bleiben. Diese Identität erklärt sich nur aus der Persönlichkeit des Denkens, d. h. aus der durchdringlichen Gemeinschaft des Denkens in allen seinen Momenten mit dem absoluten Geiste und allem Andern." Wer anders aber hat die Philosophie an dieses Kreuz geschlagen, als die Hegel'sche Schule? Denn den Beweis, daß wirklich die Erfahrung identisch mit jener Begriffsbewegung sey, ist sie uns schuldig geblieben. Und von diesem Kreuze wird sie auch die Persönlichkeit des Denkens nicht zu erlösen vermögen, so lange sie darauf ausgeht, die Erfahrung mit dem Denken schlechthin zu identificiren, statt Beiden ihr gleiches Recht und ihren gleichen Bezug auf eine höhere, sie vermittelnde Einheit zuzugestehen. Göschel selbst spricht S. 128 von der Zauberkraft, welche das Seyn gegen das Denken auf uns ausübt, und erkennet die Erfahrung als eine Macht über das Denken an. Aber um so mehr, meint er S. 129, thue es Noth, daß wir nicht allein das Seyn, sondern auch das Denken denken lernten. Wie nämlich, nach Hegel und ihm, das Seyn in seiner Aeußerlichkeit nur als einzelnes Moment des Denkens zu betrachten ist, welches in der Totalität der Momente, d. h. im Denken nach seiner Einzelnheit negirt und überwunden ist, so wird hinwieder das Denken als die höchste und intensivste Verklärung des Seyns behauptet, in welcher das äußere Seyn sich verinnert. Deßhalb erkenne auch, wird S. 135 bemerkt, die spekulative Philosophie als immanente Logik nicht in dem Seyn, sondern in dem Denken den Grund aller Dinge und Subjekte: das Denken sey es, aus dessen Fülle sich erst das Seyn als ein vereinzelter Radius, als ein Moment des Denkens absondere, welches erst in Verbindung mit allen übrigen Momenten zur Wirklichkeit und Wahrheit komme. So erweise sich die Logik als Monismus des Denkens: sie gipfle in der concreten Theologie, in welcher das Denken als das absolute Bewußtseyn, als absolute Persönlichkeit, hiermit als Dreieinigkeit sich offenbare.

Dieser ganzen Entwicklung liegt der an sich wahre Gedanke zu Grunde, daß es eine unabweisliche Forderung des spekulativen Geistes ist, daß Alles vergeistiget und aus seiner Aeußerlichkeit zur Innerlichkeit und zum Bewußtseyn zurückgebracht werde. Aber alle Vergeistigung und Verinnerlichung setzt etwas voraus, was vergeistiget und verinnerlichet werden soll, und dieses muß nothwendig etwas Anderes, etwas der Vergeistigung Widerstrebendes, also eine wirkliche Macht (und Macht kann nur aus einem Willen kommen) seyn, die selbst in ihrer Verinnerlichung nicht aufhört, für das denkende Subjekt ein wirkliches Objekt und Gegenstand der Erfahrung zu seyn. So wenig nach dieser Ansicht das Denken ein Modus des allgemeinen Seyns ist (S. 155), so wenig kann es auch der Grund aller Dinge, und das Seyn nur ein einzelner Radius dieses Denkens seyn. Denn es ist durch keine noch so künstliche Dialektik je zu erweisen, daß aus dem bloßen Denken etwas anderes, als rein Logisches und Abstraktes (denn auch Seyn und Werden sind nur erst Abstraktionen von dem Wirklichen) folge. Der Grund alles wirklich Existirenden kann daher nur in demjenigen Prinzipe zu suchen seyn, das überhaupt der Grund alles Objektiven ist, und ohne das es nirgends ein objektives Wissen und Erkennen gäbe. Der Ausdruck „Monismus des Denkens" könnte übrigens allerdings für das, was er bezeichnen soll, nicht besser gewählt seyn. Es ist in der That der passendste Ausdruck für das System der Ausschließlichkeit des Denkens.

Aber mit dieser Ausschließlichkeit, wenn sie anders sich konsequent bleiben soll, ist der Begriff einer absoluten Persönlichkeit, die ja noch Anderes, als bloßes Denken ist, durchaus unvereinbar. Zwar legt der Verfasser in dieser Beziehung alles Gewicht auf die Superiorität und Priorität des Denkens. Denn das Erste und das Letzte, heißt es S. 140, sey nicht das Seyn, sondern das Denken, näher das absolut persönliche Bewußtseyn Gottes, von welchem alles Denken ausgehe, wie es sich in dem endlichen Bewußtseyn offenbare, und in das auch alles Denken zurückgehe. Aber gerade indem das Denken auf den persönlichen

Gott zurückgeht, muß es ja nothwendig finden, daß es in der Persönlichkeit Gottes, gleichwie in sich selbst, auf etwas stößt, was nicht bloßes Denken, sondern Wollen ist, womit es dann sich selbst in seiner Ausschließlichkeit negirt hätte, und den Monismus des Denkens aufzugeben sich genöthigt sähe. Denn mit dem Wollen geht es nicht an, wie mit dem abstrakten Begriffe des Seyns, daß man es dem Denken so schlechthin unterschiebt, und es zum bloßen Momente des Denkens, oder zu einem sogenannten innerlichen Seyn (143), d. h. zu einem im Denken völlig aufgegangenen Seyn, macht, gleich als wäre es für sich nichts, und seine Bewegung wäre ganz dieselbe nothwendige, wie die des dialektischen, immanenten Fortschreitens.

Mit wie viel größerem Rechte könnte man daher eben dasjenige Denken, welches an seinem leeren Seyn im Grunde nur ein fingirtes, uneigentliches Objekt hat, ein „schlechtes Denken" nennen, als Göschel dieses schlechten Denkens S. 143 einen Schelling zeiht, an dessen Klippe dieser früher fast gescheitert wäre, bis er sich zusammengenommen, und lieber zu festem Boden heimgekehrt sey, um den Untergang zu vermeiden, und Sicherheit zu gewinnen. In dieser Gefahr, meint Göschel, habe er sich befunden, als er der Seele, dem Verstande, dem Bewußtseyn, insofern alle diese Bestimmungen nicht ohne die Beziehung auf das Endliche und den Leib gedacht werden könnten, und der vergänglichen Zeit angehörten, die Unsterblichkeit als eine fortgesetzte Sterblichkeit abgesprochen, und die Ewigkeit als pure zeitlose Unendlichkeit in Gott gefaßt habe. In der That, einen solchen Vorwurf gegen Schelling von Seite Göschel's zu vernehmen, hätten wir wohl nimmermehr erwartet. Gerade der, welcher als der eigentliche Gründer einer objektiven Wissenschaft bisher angesehen worden, der zuerst der Philosophie das lange verkannte Objekt wieder vindizirte, und dessen ganzes Streben von Anbeginn auf Ueberwindung der bloßen Subjektivität gerichtet war, derselbe muß sich jetzt sagen lassen, er sey an der Klippe des schlechten, inhaltlosen, nichtseyenden Denkens, der schlechten Unendlichkeit, der die Endlichkeit, der Leib, das Seyn fehlte,

beinahe gestrandet, und habe sich nur mit Noth noch vor dem Untergange gerettet*).

Was nun aber zuvörderst Schelling's Aeußerungen in der Schrift über Philosophie und Religion betrifft, worauf Göschel das „schlechte Denken" namentlich bezieht, so dürfte genügen hiergegen zu erinnern, daß das, was daselbst über die Unsterblichkeit gesagt worden, — wenn es auch noch nicht das ganze Wahre ist, dessenungeachtet nicht im Sinne einer Läugnung der persönlichen Fortdauer zu nehmen sey. Denn wäre dieß der Sinn des dort Behaupteten, so hätte unmöglich (a. a. O. S. 71) gesagt werden können, daß das höchste Ziel aller Geister nicht sey, daß sie absolut aufhören in sich selbst zu seyn, sondern daß dieses In=sich=selbst=seyn aufhöre, Negation für sie zu seyn und sich in das Entgegengesetzte zu verwandeln. Und eben so wenig hätte von einem verschiedenen Zustande der Geister nach dem Tode, je nachdem sie schon hier mehr oder minder von dem materiellen und sinnlichen Leben sich befreit, und (S. 73) von einer durch die vollkommene Sittlichkeit errungenen unabhängigen Existenz der wahren, ewigen Idee der Seele in der Absolutheit, d. h. in Gott, die Rede seyn können. Die ganze, absichtlich in platonischer Form gehaltene Darstellung der Unsterblichkeitslehre in der angeführten Schrift bezieht sich freilich nur erst auf jenen Zustand der Seele, der zunächst nach dem Tode eintritt, nämlich auf den einseitig=geistigen, wie wir ihn bereits im zweiten Hefte unserer „Mittheilungen rc." S. 175 nach dem gegenwärtigen Schelling'schen Ausdrucke hierfür be=

*) Schon weiter oben haben wir bemerkt, daß es bei der Beurtheilung von Schelling's Philosophie vor Allem darauf ankomme, dieselbe nicht bloß fragmentarisch, oder gar nach einzelnen Behauptungen, sondern in ihrer inneren Einheit und in dem Geiste ihrer vollständigen Ausführung aufzufassen. Wenn man aber die Werke desselben methodisch nur als Momente eines Ganzen studirt, so werden die Urtheile in Hegel's Vorrede zur Phänomenologie, welche nur gedankenlose Schüler nachgesprochen, als höchst parteilich, einseitig und ungerecht erscheinen. Auch das Urtheil eines selbstdenkenden Verehrers von Hegel, wie Göschel ist, erscheinet vom Standpunkte einer umfassenderen Würdigung der Schelling'schen Philosophie einseitig und eben deßhalb unwahr.

zeichnet haben*). Auf dieser zweiten Stufe des menschlichen Gesammtlebens ist allerdings der Eigenheit nicht mehr zu wirken verstattet, und wer nicht schon hier das individuelle Leben (das ja nicht bloß dem Menschen zukommt, und mit dessen geläugneter Fortdauer noch nicht die persönliche Fortdauer geläugnet ist) in ein wahrhaft persönliches, d. h. nicht mehr bloß sinnlich-selbstisches, sondern geistig-selbstständiges umgewandelt hat, wer also in diesem Sinne von seiner Individualität, nämlich seiner verkehrten, ungöttlichen Selbstheit**) sich nicht zu

*) Schelling's Lehre, heißt es daselbst in der Anmerkung (welche wir, mit Einwilligung des Genannten, an eine merkwürdige Stelle der Löscher'schen Abhandlung anzuknüpfen Gelegenheit gefunden), von einer persönlichen Fortdauer (wie sie derselbe bereits im Jahre 1829 vorgetragen) beruht hauptsächlich auf dem Gedanken einer nothwendigen, spekulativ-geschichtlich (durch den gegenwärtigen Zustand des Menschen, in welchem sich das ursprünglich Eins seyn sollende geistige und natürliche Leben einander ausschließen) sich erweisenden Succession dreier Zustände oder Potenzen des menschlichen Gesammtlebens, dessen erste Stufe das gegenwärtige, einseitig-natürliche Leben, dessen zweite Stufe das zunächst auf dieses folgende, einseitig-geistige, und dessen dritte und höchste Stufe das (nach der letzten Weltkrisis eintretende) wahrhaft vereinigte und verklärte geistige und natürliche Leben ist. Dieser Ansicht zufolge läßt sich der Zustand nach dem Tode nur als ein Zustand relativer Beraubung (Privation) begreifen. Der Tod selbst aber ist nicht als völlige dualistische Scheidung (womit die Identität des Bewußtseyns unvereinbar wäre), sondern vielmehr als Essentifikation des ganzen Menschen zu betrachten, und seine Wirkung läßt sich demnach füglich vergleichen mit der Ausziehung von Essenzen, z. B. von Oelen aus Pflanzen, des Weines u. s. w., in die alle Kräfte davon übergehen, und welche die bekannten merkwürdigen Erscheinungen eines relativ-vergeistigten, aber, wie besonders die Bewegungen des Weins zur Zeit der Rebenblüthe zeigen, noch immer die Lebensbestimmungen der ursprünglichen materiellen Pflanze in sich tragenden Lebens darbieten.

**) Die Sterblichkeit dieser falschen Selbstheit, die keineswegs mit der Unsterblichkeit der wahren Persönlichkeit des Menschen im Widerspruche steht, wurde namentlich auch in der Lehre der älteren christlichen Mystik von dem „mystischen Tode der Seele" (mors animae mystica) behauptet. Wenn es nun gleich nicht unsere Absicht seyn kann, auf die Lehren der älteren Mystik als auf eine wissenschaftliche Autorität uns zu berufen, die sie in keiner Weise haben können, da die Spekulation zur Mystik in keinem anderen Ver-

trennen vermag, und nach einer jenseitigen Fortdauer auch des gegenwärtigen leiblichen Zustandes verlangt, dessen Leben

---

hältnisse, als zu jedem anderen, selbst erst noch der Erklärung und verständigen Vermittlung bedürftigen Gegenstande steht, so mag uns dennoch, wenigstens um des geschichtlichen Interesses willen, verstattet seyn, Einiges über diese Lehre aus *Maximiliani Sandaei* (Soc. Jes.) theologia mystica. Moguntiae. 1627. 4. (Unio mystica. Exercit. X. p. 439—43) mitzutheilen, zum Beweise, daß diese Lehre auch schon früher dem Mißverstande unterworfen gewesen, aber dessenungeachtet als eine selbst mit der strengsten Orthodoxie des christlichen Glaubens vereinbarliche von den angesehensten Theologen behauptet worden. Schon gleich am Eingange verwahrt sich der Verfasser gegen den falschen Sinn, den beschränkte Köpfe dieser Lehre unterzulegen pflegten, mit den Worten: Non minus male audiunt Mystici apud imperitos occultioris disciplinae propter mortem animae, quae in unione arcana cum Deo contingere scribitur, quam propter annihilationem. Quomodo, inquiunt, anima moritur? Ergo cum Saducaeis, quibus nullus spiritus erat incorruptibilis, mortalem esse animam censebimus? Ergo animam etiam ante corpus interire dicemus, iis pejores, qui cum corpore extingui arbitrabantur? Ergo hominum animas pecudum animabus similes constituemus, quod fecerunt olim Thnetopsychitae? etc. Aber, erwiedert er hierauf, wir wissen so gut, als die Scholastiker: Deum creasse hominem inexterminabilem, quoad animam. Reverti pulverem in terram suam, unde erat, et spiritum redire ad Deum, qui dedit illum. Justorum animas in manu Dei esse, et non tangere illos tormentum mortis etc. Aber dennoch, fährt er fort, rühmen wir den Tod der Seele in einem gewissen Sinne. Denn der Tod ist ein mehrfacher. Est mors naturalis, physica, vulgaris, quae est vitae naturalis privatio: hanc Mysticorum nemo animae adscribit, cum illius non sit capax. Est mors moralis, quam alii philosophicam vocant, virtutis alii: cujus mortis commentationem jugem totam philosophorum vitam dixit esse *Plato*. Haec a quibusdam spiritualis, ab aliquibus transformatoria: a nonnullis mors gratiae: saepe uno vocabulo mortificatio nuncupatur. Ea propria est animae, qua moritur, dum a corporearum rerum adfectu et usu immoderato se segregat. Hac moritur peccato, et vivit Deo, quam optat perfectionis amans, et dicit quotidie: Moriatur anima mea morte justorum. Hanc *Ambrosius* mysticam vocat libro de bono mortis cap. 11., ubi hanc facit partitionem. Mortis *tria* sunt genera. Una mors peccati est, de qua scriptum est: Anima, quae peccat, ipsa morietur. Alia mors mystica, quando quis peccato moritur et Deo vivit, de quo ait Apostolus: Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem. Tertia

wird auch nach dem Tode mit einer fortgesetzten Sterblichkeit zu vergleichen seyn. Auch selbst Göschel spricht ja, obgleich in einem nur abstrakten Sinne, S. 96 ff. von einer Sterblichkeit der Seele in ihrer ersten Erscheinungs-Weise als Individuum, und beruft sich hiebei sogar auf des Aristoteles „so berüchtigt gewordene und so schnöde mißverstandene Unterscheidung zwischen der sterblichen ψυχή und dem unsterblichen νοῦς." Wie war es ihm nach dieser selbstgebrauchten Unterscheidung möglich, Schelling's Aeußerungen in einem ganz entgegengesetzten Sinne aufzunehmen? Daß noch der letzte Fortschritt, nämlich der zur dritten Stufe, dem in Wahrheit vereinigten geistigen und natürlichen Leben, in der damaligen Unsterblichkeitslehre Schelling's fehlte, ist zwar allerdings ein Mangel; aber dieser Mangel, der in dem gegenwärtigen Systeme desselben längst seine Ergänzung gefunden, berechtiget nicht, die frühere Lehre schlechthin unwahr, sondern lediglich unvollständig, oder noch nicht völlig entwickelt zu nennen.

Wollte man uns aber auf Schelling's Bruno verweisen, wo S. 132 einige Aeußerungen sich finden, welche eine Läugnung der Unsterblichkeit der Seele zu enthalten scheinen, so müßten wir auch hier eine solche Deutung als ein Mißverständniß jener Stelle bezeichnen, indem in derselben nicht so fast von der menschlichen Seele, als von der Seele überhaupt die Rede ist, und unter der „Seele der Seele" wohl nur die Weltseele gemeint ist. Wenigstens berechtiget zu dieser Auslegung namentlich das unmittelbar Vorausgehende (S. 131—32), wo das bloße „Für-sich-seyn", das auch den nicht centralen Creaturen zukommt, von der bleibenden „Wirklichkeit des abgesonder-

---

mors, qua cursum vitae hujus et munus explemus, id est, animae corporisque secessio. Von jenem mystischen Tode heißt es ferner: Bona mors, quae vitam non aufert, sed transfert in melius. Bona, qua non corpus cadit, sed anima sublevatur. Hanc mortem *Bernardus* vocare audet angelorum. Quae mors paucissimorum est et selectorum, ac singularis gratiae. Qua dum mori animam in unione adfirmant Mystici, nihil a fidei dogmatis alienum, nihil non sanctorum Patrum, sapientissimorumque virorum probatae doctrinae consentaneum enunciant.

ten Daseyns" ausdrücklich unterschieden wird, die nur den centralen Wesen („durch ihre Art im Absoluten zu seyn") zukommt. Denn weder von der allgemeinen Seele der Welt kann eine Unsterblichkeit im eigentlichen Sinne behauptet werden, da diese eine bleibende, bewußte Stätte erst in der menschlichen Seele erlangt, noch von der Seele, die sich unmittelbar auf den Leib bezieht, d. h. von der bloß thierischen Seele, sondern nur von derjenigen, die das Wesen des Menschen, seine Persönlichkeit ausmacht. Dieß ist nun freilich nur unsere Interpretation, und wir müssen es dahin gestellt seyn lassen, ob und in wie weit wir die Stelle ganz im Sinne ihres Autors erfaßt und ausgelegt haben. Jedenfalls aber möchte aus Bruno Gegentheiliges zu schließen schon darum unstatthaft seyn, weil dieser, so viel uns bekannt und aus der Vorrede zu Philosophie und Religion zu ersehen ist, der Anfang einer Folge von Gesprächen gewesen, die nachher nicht erschienen sind. Denn das zweite ist in Philosophie und Religion übergegangen, das dritte aber, welches in der beabsichteten Steigerung den letzten Aufschluß geben sollte, ist nicht erschienen.

Was endlich noch die schlechte, zeitlose Unendlichkeit betrifft, der die Endlichkeit fehlt, so ist eine solche wohl kaum einer Lehre auch nur mit einigem Grunde vorzuwerfen, welche gerade Zeit und Endlichkeit als die Verwirklichungsmittel der wahren Ewigkeit begriffen und dargestellt hat. Oder bedarf es etwa auch hier einer Nachweisung der durchaus positiven Entwicklung des Begriffes der Ewigkeit in den früheren Schelling'schen Schriften? Hat man vergessen, wie Schelling namentlich in der Schrift „über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur" den Begriff der Zeit und deren naturphilosophische Bedeutung entwickelt hat? Ueberhaupt verdienet diese kleine Schrift eine ganz besondere Beachtung darum, weil in ihr die ersten Lebenskeime des damals gewonnenen und in der Schrift über die Freiheit nur noch mehr entwickelten neuen Fortschrittes niedergelegt worden. Wir erinnern in dieser Beziehung nur an die bedeutungsvollen Stellen: „Der Zweck der erhabensten Wissenschaft kann nur dieser seyn: die Wirklichkeit, die Gegenwart, das lebendige Daseyn

eines Gottes im Ganzen der Dinge und im Einzelnen darzuthun." — „Das absolute Band des Unendlichen und Endlichen läßt sich als die unendliche Liebe*) seiner selbst (welche in allen Dingen das Höchste ist) ausdrücken." — „Das Absolute ist aber nicht allein ein Wollen seiner selbst, sondern ein Wollen auf unendliche Weise, also in allen Formen, Graden und Potenzen. Der Ausdruck dieses ewigen und unendlichen sich selber Wollens ist die Welt." u. s. w. Was die Hegel'sche Philosophie an Stelle des hier überall auf das ausdrücklichste ponirten Begriffes des Wollens gesetzt hat, ist bekannt. Vergebens mag sie einwenden, wie wir z. B. bei Göschel S. 144 lesen: Das Denken habe das Seyn in sich und unter sich. Das Wollen wenigstens kann nicht in dem Sinne in und unter dem Denken seyn, daß es ein bloßes nothwendiges Moment des Denkens wäre.

Ganz und gar aber befindet sich Göschel im Irrthume, wenn er (S. 144) glaubt: das, was Schelling gegenwärtig als das nach Ueberwindung aller Uebergänge des Subjekts in's Objekt, nach Erschöpfung aller Potenzen und Möglichkeiten „über Alles siegreich sich bewährende Subjekt" von Neuem anerkannt, und aus dem, was ist, erfahrungsmäßig zu entwickeln sich vorbehalten habe, — eben dieses sey dasselbe, was inmittelst die Philosophie im Wege stetiger Gliederung entwickelt habe: es sey das Denken, das mit dem Seyn (!) anfange, und das Seyn in und unter sich mit sich fortnehme, es sey die im Verlaufe der Kategorien immer heller hervorbrechende, „übergreifende Subjektivität", welche das, was außer ihr ist, als ihr angehörig erfahre und wisse, und hiermit die Aeußerlichkeit als solche überwinde: es sey, wie sich nun (nämlich bei Göschel) näher entwickelt habe, die Persönlichkeit, welche Leib und Seele im Geiste verbunden wisse, und zuletzt bis zur lebendigsten Einheit durchdringe. Denn abgesehen davon, daß Schelling in jener Stelle seiner Vorrede zu Cousin (S. XIII), deren hier Erwähnung geschieht, von seinem früheren**), nicht von seinem gegenwärtigen Sy-

*) M. vrgl. Schelling's philos. Schriften. B. I. S. 496.

**) Es möchte hier an der Stelle seyn zu erinnern, daß Schelling

steme spricht, so läßt sich auch selbst das frühere System desselben mit dem von Hegel in keiner Weise in Eine Linie stellen. Welcher Unterschied zwischen beiden Systemen bestehe, hat Schelling in eben dieser Vorrede XIV ff. deutlich genug bezeichnet. Wenn es aber auch möglich wäre, zwischen dem früheren Schelling'schen und Hegel'schen Systeme insoferne Analogien zu finden, als das letztere sich unmittelbar aus dem ersteren entwickelt hat, ob es gleich an Stelle des Lebendigen und Wirklichen, (wie von Schelling bemerkt worden) überall nur den logischen Begriff gesetzt, so ist doch eine Vergleichung oder gar Identifizirung desselben mit dem gegenwärtigen Systeme Schelling's schon nach den wenigen Andeutungen, die in der Vorrede zu Cousin ꝛc. darüber gegeben sind, eine ganz unmögliche und sich selbst widersprechende Sache. Denn es handelt sich in diesem Systeme um eine Aufgabe, die von der, welche sich Hegel gesetzt, total verschieden ist. Von einem Denken, das mit dem Seyn anfängt und dieses in und unter sich mit fortnimmt, und

---

schon in dem Grundrisse seines Systemes, in der Zeitschrift für spekulative Physik (II. Bds. 2tes Heft. 1801. Vergl. Denkmal ꝛc. S. 113) den Fortschritt der Entwicklung durch das stufenweise Gesetztwerden des subjektiven und Ueberwundenwerden des objektiven, realen Prinzipes erklärt hat, so daß schon in der Natur die Positionen des Absoluten um so höher sind, je mehr das reale Prinzip durch das ideale subjektivirt oder beseelt wird. Der Schluß dieses Prozesses, in welchem das absolute Subjekt=Objekt immer siegreicher aus seiner Objektivirung in seine Subjektivität zurücktritt, ist die Vernunft, in welcher das Absolute sich als die Identität des Subjektiven und Objektiven erfaßt oder erkennt. Gleichwie nun Schelling früher aus dem Wechselverhältniß der Prinzipien, in welche sich das Absolute unterscheidet, den Stufengang der Naturentwicklung bis zu dem Punkte erklärt hat, in welchem das absolute Prius aus der Objektivität in die ursprüngliche Priorität oder Subjektivität sich wiederherstellt, so hat er sich gegenwärtig die Aufgabe gesetzt, die Stufen der geistigen Entwicklung durch den Prozeß derselben Prinzipien, die schon in der Freiheitslehre (wenn sie auch dort noch der bestimmteren und umfassenderen Entwicklung ermangeln) angedeutet worden, zu erklären, und durch eine vollständige Wissenschaft dieses, die Epochen der Welt=Geschichte begründenden Vorganges auch der Philosophie des Geistes, die in seinen bisherigen Schriften nur erst vorbereitet worden, die noch fehlende positive Grundlage zu geben.

auf solche Weise zuletzt bis zur Persönlichkeit gelangt, ist darin nirgends, auch nicht im entferntesten die Rede. Im Gegentheile sucht dieses System vielmehr darzuthun, daß auf diesem Wege, wie überhaupt auf jedem rein rationalen Wege, der Begriff der Persönlichkeit ein völlig unerreichbarer sey.

Wenn aber ein Forscher, wie Schelling, sich gegen die Hegel'sche Methode ausspricht, und sie für unzureichend erklärt, so wird ihn wohl nicht der Einwurf berühren können, den Göschel S. 245 Denjenigen macht, welche gegen Hegel polemisiren: daß sie nämlich nicht wüßten, was Wissen sey; denn daher, meint der Verfasser, rührten die Mißverständnisse, welche auf den unterschiedensten Richtungen der gegenwärtigen Zeit lasteten, und zur Polemik gegen jene Philosophie reizten. Wenigstens wird man doch dem Urheber der Natur- und Identitätsphilosophie nicht vorzuwerfen wagen, er wisse nicht, was Wissen sey, und habe nicht verstanden, was Hegel mit seiner immanenten Begriffsentwicklung beabsichtiget. Es muß also wohl etwas von wirklichem und entscheidendem Belange seyn, was Schelling genöthiget, gegen Hegel in Opposition zu treten, und der bloß negativen Wissenschaft desselben eine positive entgegenzustellen. Und zwar wird es hier nicht etwa auf einen solchen „Hülfsverein" abgesehen seyn, wobei, wie der Verfasser sich S. 228 ausdrückt, „von Mehreren, die gegenwärtig nicht sowohl hinter-, als miteinander an das Licht treten, zu dem allgemeinen Denken die Erfahrung zur Hülfe genommen werde," — einen Hülfsverein, den auch Göschel „in unserer Zeit der Subjektivität" nicht verschmähen zu dürfen glaubt, sondern es wird sich vielmehr um einen Hülfsverein im umgekehrten Sinne handeln, wobei nämlich zu der (dem allgemeinen Denken nicht erst nachfolgenden, sondern mit ihm zugleich gesetzten) Erfahrung — als der eigentlichen Quelle des Positiven — das Denken zu Hülfe genommen wird, indem das bloße Denken sich doch jedenfalls zum Wissen nur wie Mittel zum Zwecke verhalten kann. Zu einem wahren Vereine zwischen Denken und Erfahrung, wie ihn Göschel allerdings mit Recht fordert, kommt es aber nicht

dadurch, daß, wie es S. 221 heißt, die Erfahrung als das vorabgegebene, hiermit äußerlich gewordene Denken erfasset wird; denn selbst ein äußerlich gewordenes Denken setzte einen Vorgang, eine Geschichte seiner Veräußerlichung voraus, die nicht wieder durch bloßes Denken, sondern nur durch eine wirkliche Erfahrung erfaßt werden könnte; sondern eine Einheit zwischen Beiden ist nur in jenem Sinne möglich, wie dieß bereits Schelling (a. a. O. S. XIX) angedeutet hat.

Und diese Einheit ist wesentlich eine andere, als die, welche Göschel S. 244 im Sinne hat, woselbst von der Einheit der Immanenz und Transscendenz in der Persönlichkeit die Rede ist. Denn wenn man auch im ersten Augenblicke glauben könnte, der Verfasser sey hier endlich dennoch zur Einsicht gekommen, daß in der Persönlichkeit mehr als bloße Immanenz sey, so ist doch aus dem ganzen Zusammenhange, und namentlich aus dem, was der Verfasser S. 151 hierüber bemerkt hat, nur zu deutlich ersichtlich, daß das Prinzip der Transscendenz eben auch nur wieder als bloßes Moment der Immanenz gemeint ist. Seine Worte daselbst sind: „Das Denken als Erstes und Letztes ist die absolute Persönlichkeit, d. h. das Denken denkt sich selbst, und setzt sich selbst in ihm selbst; es ist so sein eigenes Subjekt und Substrat, sein eigenes Bild und Objekt, sein eigener Spiegel, und diese drei in Einem. Das Seyn ist so in dem Denken und in jeder personifizirten Gestalt desselben als ein integrirendes und immanentes Moment des Denkens, welches in dessen Totalität ebensowohl nach seiner Vereinzelung negirt, als gliedlich erhalten ist. Das Weitere ist aber, daß das Denken aus dieser Immanenz herausgeht, und seine einzelnen Momente nacheinander herausstellt. Dieß ist die Schöpfung, welche Moses nach der Reihe erzählt. Es sind aber diese Momente äußerlich herausgestellt, damit sie sich in der Zeit entwickeln, um in das Denken nicht als in ein dunkles Grab zu regrediren, womit das in der Schöpfung erscheinende Gegenbild zum Ebenbilde sich verinnert, welches die endliche Persönlichkeit ist."

Wir erfahren also hier, daß das Denken aus sich herausgehe. Aber dieß ist eben nur eine Behauptung, der aller wirkliche Erweis fehlt. Im Prinzipe der bloßen Immanenz kann unmöglich ein Grund zur Transscendenz seyn. Diese letztere bedarf also nothwendig eines andern Erklärungsgrundes. Noch weniger aber, wenn auch das Herausgehen des Denkens aus seiner Immanenz als etwas aus seiner Natur mit Nothwendigkeit Folgendes zugegeben werden könnte, würde durch das bloße Herausstellen der einzelnen Momente des Denkens sich die Entstehung auch nur des geringsten wirklichen Seyns, geschweige die Schöpfungsgeschichte sich erklären lassen. Oder glaubt der Verfasser wirklich hiermit die Schöpfung der Welt und das Motiv ihrer Erschaffung erklärt zu haben? Das wäre eine saubere Schöpfung, die durch eine solche Auseinandersetzung der bloßen Denkmomente zu Stande käme *)! Und wie kann ferner überhaupt nur von einer freien Schöpfung nach dieser Ansicht eines nothwendigen Herausgehens des Denkens aus seiner Immanenz die Rede seyn?

Der Verfasser setzt alle diese Begriffe, die nur in einem positiven Systeme eine Stelle finden können, bloß voraus, und wendet sie auf ein System an, das von seinem ersten Prinzipe an in dem direktesten Widerspruche damit steht. Den Begriff der Persönlichkeit, der Schöpfung u. s. w. in bloß immanenter Weise entwickeln wollen, ist ein Versuch, der sich schon von vorneherein aller Mittel begibt, diese Begriffe in Wahrheit entwickeln zu können. Denn daß Erklärungen der Persönlichkeit Gottes, wie wir sie S. 103 ff. finden, nur dialektische Entwicklungen sind, denen alle positiven Begriffe lediglich unterschoben sind, ist wohl unschwer einzusehen. Es wird daselbst zunächst behauptet: daß Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit sich selbst

*) Welch' eine andere Schöpfung, als die Schöpfung der Logik, könnte eine solche Auseinandersetzung der Denkmomente seyn? Und wirklich nennt Hegel die Logik die Schöpferin der Natur, was ganz richtig wäre, wenn es keine andere Natur gäbe, als die, welche sich in der Hegel'schen Naturphilosophie entwickelt.

in ihm selbst erzeuge, indem er erstens aus dem Allgemeinen mittelst des Besondern zum *Individuum* werde; für's zweite mittelst der *Subjektivität* als Geist sey von Ewigkeit zu Ewigkeit; und für's dritte als *Geist* nicht allein ganz er selbst, sondern auch in jedem Momente seiner Selbsterzeugung ganz sey, d. h. von den übrigen Momenten sich durchdringen lasse, folglich sich *personifizire*, d. h. als Allgemeines auch Individuum, auch Geist, und als Geist auch *Person* und hiermit *absoluter Geist* sey. Mit diesen Quantitätsbegriffen des Individuellen, Partikularen und Universellen soll, wie es scheint, die Selbsterzeugung Gottes und hiermit seine ganze Persönlichkeit erkläret und erwiesen seyn. Aber der Begriff einer *ewigen Selbsterzeugung Gottes**) ist hier wieder bloß vorausgesetzt. Es frägt sich vor Allem wohl mit vollstem Rechte, ob dieser Begriff überhaupt ein zulässiger sey. Schon der eine Begriff der *Zeugung* ist kein so einfacher und so von selbst sich verstehender, wie der Verfasser anzunehmen scheint, und ein durchaus reeller, der sich durch keine bloß dialektische Bewegung zu Stande bringen läßt. Je nachdem nun der Begriff der Zeugung erfaßt wird, je nachdem wird sich auch ergeben, ob der Begriff einer ewigen Selbsterzeugung auf Gott als *Gott* eine, oder keine Anwendung finde, oder ob vielleicht nur in einem ganz anderen Sinne und in einer ganz anderen (nicht in, sondern außer Gott zu suchenden) Beziehung von einer göttlichen Selbsterzeugung oder Theogonie (unterschieden von einer ewigen Selbsterzeugung Gottes (!)) die Rede seyn könne.

Doch folgen wir jetzt dem Verfasser in seinen ferneren Entwicklungen. Das Weitere sey, heißt es S. 104, daß der absolute Geist nicht allein innerhalb seiner sich selbst erzeugt, sondern auch außerhalb seiner sein Gegenbild schafft, aber auch dieses kraft seiner absoluten Persönlichkeit von sich durchdringen und mit sich vermitteln lasse. Dieses ebenbildliche Gegenbild sey der

*) bekanntlich auch die Lehre *Fr. v. Baader's*, der diese Selbsterzeugung Gottes, im Gegensatze zur „numerischen Fortpflanzung", mit der „Wiedergeburt" verglichen wissen will.

endliche Geist. Wie vorhin der Begriff der Zeugung, so ist hier auch der des Schaffens ein ohne alle nähere Erklärung vorausgesetzter. Das Wie, auf welche Weise es zur Schöpfung eines endlichen Geistes kommen könne, und wirklich komme, — diese Frage ist hier völlig übergangen.

S. 105 vernehmen wir, daß die Persönlichkeit Einheit des Geistes oder Denkens sey, d. h. daß der Geist dieses sey, einzig zu seyn, d. h. der Geist sey erstens das allein Wirkliche, es sey außer ihm nichts wirklich, zweitens: der Geist sey selbst nur Einer; denn da außer ihm nichts sey, so könne auch der Geist nicht außer ihm seyn; der Geist sey keine Zahl, welche von sich selbst verschieden sey, so daß ihrer mehrere neben und nach einander seyen; vielmehr sey der Geist als persönlich derselbe. Ueber diese Stelle uns näher zu erklären, würde uns nöthigen, auf Ideen Schelling's einzugehen, die vor ihrer Veröffentlichung und außer ihrem Zusammenhange nicht wohl Gegenstand einer Erörterung seyn können. Nur dieß Eine möge uns erlaubt seyn dagegen zu bemerken, daß, wenn der Begriff der Einzigkeit des absoluten Geistes also gefaßt wird, daß außer ihm nichts ist, der Pantheismus, den der Verfasser (S. 152) völlig überwunden zu haben glaubt, unvermeidlich ist. Denn nicht allein dasjenige System, das sich dem bloßen Seyn in die Arme wirft, sondern auch jenes, das Alles in bloßes Denken verwandelt, und für das es außer dem Denken nichts gibt, ist nothwendig ein pantheistisches. Es gibt aber noch ein Drittes, außer dem Seyn und Denken, das man ergreifen kann, ohne sich, wie der Verfasser meint, von dem Prinzipe des Denkens lossagen zu müssen, und dieses ist eben das, aller Persönlichkeit zu Grunde liegende Wollen.

Doch hören wir jetzt, wie der Verfasser (S. 106) den endlichen Geist in's Daseyn treten läßt. „Sein Ausgehen aus Gott, sein Heraustreten," sind dessen Worte, „kann also bezeichnet werden, daß er von Gott aus dem Allgemeinen, welches das reine Seyn oder Nichtseyn ist, — Potenz, Velleität, — mittelst des Besondern, welches das Werden ist, zum Da-

seyn hervorgerufen wird, und hiermit heraustritt, existirt. — „So Er's (nämlich Gott) denkt, steht's da." — Dieser Ausspruch charakterisirt allerdings in wenig Worten das ganze System. Nur Schade, daß es eine bloße Behauptung ist, die noch dazu so sehr allem Begriffe von Freiheit widerstrebt, daß sich nicht einmal der Mensch, geschweige Gott eine solche Einschränkung seiner Freiheit gefallen lassen könnte. Denn wie es schon für den Menschen etwas Unerträgliches seyn müßte, wenn Alles, was er dächte, auch zur Wirklichkeit würde, so wäre es auch für Gott eine traurige Schranke seiner Freiheit, wenn er, was doch schon der Mensch kann, nicht denken könnte, ohne daß seine Gedanken unmittelbare Existenz hätten. Denn in diesem Falle wäre ja alle Existenz nur eine nothwendige Emanation des Denkens, womit der Begriff einer freien Schöpfung sich in keiner Weise mehr verbinden ließe. Wenn aber der Verfasser dem Allgemeinen, welches nach ihm das reine Seyn oder das Nichtseyn ist, die Prädikate „Potenz, Velleität" beilegt, so geschieht dieß in derselben unberechtigten und uneigentlichen Weise, wie er auch von Existenz spricht, ohne zu zeigen, wie es aus dem reinen Seyn oder Nichtseyn zur Existenz komme, was zu zeigen ihm freilich unmöglich ist. Denn wenn man auch sagen kann, die Schöpfung werde aus dem hervorgebracht, was nicht ist, so müßte dieß doch in einem andern Sinne genommen werden, als es bei unserm Verfasser der Fall ist, der S. 106 behauptet, die Schöpfung sey überhaupt wesentlich dieses, daß sie aus dem, was nicht ist, aus dem reinen Seyn, hervorgebracht werde.

Nicht minder mißlich steht es nach dieser ganzen Schöpfungstheorie, wie leicht begreiflich, auch mit den Antworten auf die Frage nach der zeitlichen oder ewigen Existenz der Welt, welche letztere, ob sie gleich aus dem Hegel'schen Systeme consequenter Weise folget, dessenungeachtet geläugnet wird — und zwar aus dem Grunde, weil die Schöpfung wesentlich Entäußerung Gottes, Offenbarung ad extra sey. Gott sey (S. 107) allein auch nach seiner Existenz ewig, folglich müsse der Gegensatz

des göttlichen Wesens nach seiner Existenz in die Zeit fallen, wiewohl auch dieser Gegensatz als immanenter nach seiner Essenz ewig sey. Nachdem aber der Verfasser selbst (S. 106) unter Existiren ein Heraustreten, ein Ausgehen aus sich — versteht, so fällt mit diesem Begriffe einer ewigen Existenz Gottes nothwendig auch der eines ewigen Heraustretens und hiermit sich Offenbarens, und also einer ewigen Schöpfung zusammen, und der ganze Versuch, durch eine bloß dialektische Entgegensetzung einen Anfang der Schöpfung in der Zeit zu gewinnen, hebt sich demzufolge wieder in sich selbst auf. Es ist hieraus von Neuem ersichtlich, daß zu dergleichen positiven Begriffen die Hegel'sche Methode nicht ausreichend ist, und daß es hier einer noch ganz andern spekulativen Methode bedarf, um zu dem gewünschten Ziele zu gelangen.

Göschel ist jedoch durchgehends der entgegengesetzten Meinung. Denn nach ihm (S. 147—48) ist das „absolute Denken wie das Erste, so auch das Letzte, und hiermit Alles in Allem. Das Denken ist das Prinzip, das Seyn ist der Anfang, den das Denken in seiner Entäußerung macht, der Grund, welchen das Prinzip in der Schöpfung legt, und nach dem ihm inwohnenden Inhalte bis zum Denken entwickelt. Ohne diese Wahrheit ist keine absolute Erkenntniß, kein christliches Bewußtseyn möglich." Göschel spricht also nicht nur aus, daß mit der Hegel'schen Lehre die christliche vereinbar sey, sondern er geht sogar so weit, zu behaupten, daß — ohne gleich Hegel das absolute Denken als Alles in Allem anzuerkennen — nicht einmal ein christliches Bewußtseyn möglich sey.

Daß der absolute Geist sich als Trinität offenbare, und die Trinität die immanente Bedingung der absoluten oder unbedingten, in sich selbst bedingten Persönlichkeit Gottes sey, wie S. 126 bemerkt wird, dieß wird S. 148 ff. noch weiter ausgeführt, wornach „der Vater absolutes Ansichseyn, der Sohn absolutes Fürsichseyn, und der Geist absolutes Anundfürsichseyn ist, das von Ewigkeit dem Ansichseyn Gottes im Sohne zukommt, und in Ewigkeit im Geiste von diesen beiden Bestimmungen aus-

geht." Auch in dieser Entwicklung der Trinität begegnen wir lediglich der Unterscheidung dreier logischer Momente, aber keiner den Begriff einer Dreiheit von Personen in der That und Wahrheit resultirenden Entwicklung. Zu einem lebendigen Begriffe der Persönlichkeit Gottes und einer wahrhaften Unterscheidung dreier Personen in Gott könnte es nur dann kommen, wenn den abstrakten Bestimmungen des Ansichseyns, Fürsichseyns und Anundfürsichseyns lebendige Begriffe supponirt würden, und hierdurch die Möglichkeit eines wahren, spekulativen Fortschrittes gegeben wäre.

Dasselbe ist gegen die Entwicklung des Begriffes der menschlichen Persönlichkeit zu erinnern, die natürlich mit der des Begriffes der göttlichen Persönlichkeit in unzertrennlichem Verbande steht, und ihre ganze Begründung allein erst durch diesen erhalten kann. Wie abstrakt und unerklecklich die Aufschlüsse über das Wesen und die Unterscheidungsmomente der menschlichen Persönlichkeit sind, die S. 87 ff. gegeben werden, hievon möge sich der Leser selbst aus folgender Stelle überzeugen. „Das Allgemeine," heißt es daselbst, „sondert sich in Unterschiede, welche demnächst sich wieder zur Einheit vermitteln. Der Begriff dirimirt sich an ihm selbst in Subjekt und Objekt, um wieder in die Einheit zusammenzugehen. Das Erste ist die unmittelbare Einheit und Ganzheit: das Zweite ihre eigene Diremtion in Seyn und Wesen, Aeußeres und Inneres: das Dritte ist die Verklärung des Unterschiedes zur Einheit. So ist auch der Mensch erst ein einiges und ungetheiltes Wesen: aber er dirimirt sich demnächst in sein Aeußeres und Inneres, in Leib und Seele, und diese Diremtion geschieht nicht allein in Gedanken durch die Reflexion, sondern zuletzt auch in der That (!) durch den Tod: das Letzte wäre, daß sich die Seele mit ihrem äußern Leibe zur Einheit verklärte, und dieses ist die Auferstehung im Geiste. Hierauf ruht die Trichotomie des neuen Testamentes, welches dem Menschen Leib, Seele und Geist, sowie der Gottheit drei Personen zuschreibt."

Aber wie kommt, könnte man fragen, (die bloße unerwie-

sene Voraussetzung eines ursprünglichen einigen und ungetheilten Wesens — ein Ausdruck, der in dieser Allgemeinheit hier völlig nichts sagt — zugegeben), dieses einige und ungetheilte Wesen, bei einer solchen, bis zum Tode bloß im Gedanken gesetzten Diremtion in Aeußeres und Inneres, zu der Leib und Seele repräsentirenden wirklichen Erscheinung des Menschen? Denn erst im Tode geschieht diese Diremtion, wie der Verfasser ausdrücklich bemerkt, nicht bloß im Gedanken durch die Reflexion, sondern auch in der That. Und wie erklärt sich diese That, die so ganz unerwartet die bloß logische Diremtion unterbricht? Oder folgt auch diese aus der immanenten Denkentwicklung, gleichwie die Auferstehung aus derselben logischen Nothwendigkeit entspringen soll, der gemäß der subjektive Begriff sich in Urtheile zertheilt, um sich im Schlusse wieder zu vereinigen?

Der Verfasser selbst scheint die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit gefühlt zu haben, von dieser allgemeinen Entwicklung des Begriffes der menschlichen Persönlichkeit aus zu einem befriedigenden Erweise ihrer Fortdauer zu gelangen. Er geht daher sogleich zur speziellen Entwicklung dieses Begriffes, nämlich der Persönlichkeit der menschlichen Seele über, indem, wie er S. 87 sagt, in der vorliegenden Untersuchung nicht der ganze Mensch (der nur zum Beispiele eines allgemeinen Entwicklungsgesetzes diene), der Ausgangspunkt sey, sondern nur ein Theil desselben, nämlich die Seele des Menschen, aber die ganze Seele. Der Verfasser sieht sich also genöthiget, gerade da, wo es sich darum handelte, den vollen Begriff der menschlichen Persönlichkeit seiner Untersuchung zu Grunde zu legen, hievon wieder abzugehen, und statt des Ganzen einen bloßen Theil zum Ausgangspunkte zu erwählen, von dem aus es dann freilich nur auf künstliche und erzwungene Weise möglich ist, wieder zum Ganzen zurückzukehren.

So abstrakt nun aber schon die Entwicklung des allgemeinen Begriffes der menschlichen Persönlichkeit bisher war, eben so abstrakt ist auch die darauffolgende spezielle Entwicklung der Seele, an der sich, wie es S. 88 heißt, derselbe Fortgang

durch die überall wiederkehrenden Momente der unmittelbaren Einheit, Entzweiung und Wiedervereinigung offenbart. Diese Fortbewegung der Seele, bemerkt der Verfasser S. 89, könne als Seele (Individuum), Bewußtseyn (Subjekt) und Geist (Einheit des Subjekts mit dem Objekte) bezeichnet werden. Und wie der Mensch (S. 90) sich in Leib, Seele und Geist entwickle, so gliedre sich auch wieder die Seele, abgesehen von ihrem sinnlich tastbaren Leibe, in Leib, Seele und Geist, die jenen vorgenannten drei Unterscheidungen völlig entsprechen. Diese Entwicklung der Seele (S. 91) zum Bewußtseyn und des Bewußtseyns zum Geiste bestätige sich auch erfahrungsmäßig; aber nachdem sie diese ihre Entwicklung von Schritt zu Schritt durchmessen und vollendet habe, so scheine sie die Zukunft nicht weiter in Anspruch nehmen zu können: wie sie aus der unmittelbaren, noch bewußtlosen Einheit hervorgestiegen sey, so scheine sie auch am Ende in diese wieder zurückgehen zu müssen, wenn sie ihren Kreislauf vollendet habe. Dieß scheine jedoch nur so, und widerlege sich sogleich, wenn man nicht bloß den äußerlichen Verlauf, sondern den Inhalt der Entwicklung in's Auge fasse.

Von hier aus geht nun der Verfasser auf die eigentliche Darlegung seiner Unsterblichkeitstheorie über, deren Haupt-Gedanken uns erlaubt seyn möge hier in Kürze wiederzugeben, und dazwischen unsere Bemerkungen einzuschalten. Es gehöre, bemerkt der Verfasser S. 95 zuvörderst, zur immanenten Entwicklung der Seele, daß man, was den Anfang betrifft, diesen zunächst in der Seele selbst nehme, damit nichts wo anders her hineinkomme. Als das Ziel des Weges aber, welchen die Seele geht, sey zum voraus der Geist genannt worden, und es frage sich daher nun näher, was der Geist sey, und wie man auf diesem Wege den Anfang aus Gott und das Ende in Gott finden könne. Es soll also, wurde gesagt, bei dieser ganzen immanenten Entwicklung nichts wo anders her hineinkommen. Aber hat denn der Verfasser die Unterscheidung der drei Momente von Leib, Seele und Geist nicht gerade vorhin von dem ganzen Menschen auf die Seele übergetragen, und also wo anders her, als aus

der Seele selbst genommen? Er beruft sich zwar S. 86 auf den Weg der Erfahrung, auf den man hier zunächst angewiesen sey; wozu aber hat er solches nöthig, wenn er nichts anderswoher zu nehmen braucht, wenn schon in dem bloßen Begriff der Seele alle Momente ihrer Entwicklung liegen. Gesetzt übrigens auch, man könnte so rein mit der bloßen Seele anfangen, was wäre damit gewonnen? Hätte man nicht die ganze Untersuchung über den Ursprung, das eigentliche Wesen und das Ziel der Seele statt hinter sich, noch in ihrem ganzen Umfange vor sich? Und was bliebe ihr dann übrig, als zu versuchen, sich selbst durch sich selbst zu erklären? Aber nichts erklärt sich durch sich selbst, Alles nur durch ein Anderes. Die Seele ist so wenig durch die bloße Seele, als die Welt durch die Welt, oder Gott durch Gott zu erklären. Was selbst noch unerklärt ist, kann sich nicht selbst erklären. Versucht man es aber dennoch, die Seele aus und durch sich selbst zu erklären, so ist man bei jedem Schritte genöthiget, sie durch etwas Anderes, als nur durch das, was in ihr ist, zu erklären, und es wäre sodann nur eine Selbsttäuschung, wenn man dessenungeachtet noch glauben wollte, innerhalb der bloß immanenten Denkentwicklung geblieben zu seyn, und nichts anderswoher genommen zu haben.

Der Verfasser hat es übrigens in seiner Entwicklung nicht einmal auf eine eigentliche Erklärung der Seele abgesehen. Er begnügt sich, die drei Momente ihrer Bewegung dialektisch nachzuweisen, und glaubt hiermit allein schon der erforderlichen Mittel zum Erweise der persönlichen Unsterblichkeit sich hinlänglich versichert zu haben.

Schon in den drei Entwicklungsstufen der Seele stellt sich, nach des Verfassers Ansicht (S. 96—97), ihre Unsterblichkeit dar. Es gehöre, sind daselbst seine Worte, zur Unsterblichkeit der Seele nichts so sehr, als daß die Seele, als solche, in dieser ihrer ersten Erscheinungsweise als Seele gleich dem Leibe sterben müsse: die Seele sey als Seele nicht zu erhalten. Ihr Tod sey die Auferstehung des Bewußtseyns seiner selbst und des Andern, das ebendeßhalb noch unversöhnt sey. Der

Tod dieses abstrakten Bewußtseyns aber sey die Geburt des Geistes. Im Geiste werde Seele und Bewußtseyn wiedergeboren, aber verklärt, das Selbstbewußtseyn im Bewußtseyn negativ und positiv aufgehoben.

In wieferne in einem bloß dialektischen Fortschritte, wie hier, die Ausdrücke „Sterben" und „Tod" — wenn sie gleich nur gleichnißweise gebraucht werden — an der Stelle sind, wollen wir dahingestellt seyn lassen. Jedenfalls folgt aus diesem doppelten Sterben, nämlich dem der Seele und des Bewußtseyns, noch keine Unsterblichkeit des endlichen Geistes, vielmehr könnte man sich schon um der Konsequenz willen versucht fühlen, auch diesen wieder sterben zu lassen, auf daß er in den allgemeinen, unendlichen Geist zurückkehre. Dieß scheint auch dem Verfasser nicht entgangen zu seyn, denn er sieht sich sogleich noch nach einer andern Stütze um, und diese ist (S. 101) der absolute Geist, in welchem der endliche Geist seine Wahrheit und Bedingung findet. Denn obwohl, wie S. 99 bemerkt wird, der Geist in sich selbst, als im Individuum einen Anfang gefunden habe, so weise doch dieser Anfang, zufällig wie er anfange, auf einen Anfang außer ihm, der um ihn wisse: denn da der Anfang zum Denken führe, so müsse er auch aus dem Denken kommen: das Bewußtseyn könne nicht aus dem Bewußtlosen kommen. Dieser Anfang sey in dem Ende gefunden; denn indem er sich als endlichen Geist erkenne, erkenne er auch den absoluten Geist. Damit sey aber (S. 102) nichts von Außen in die Entwicklung hereingekommen, indem sich die Seele nicht zu einem schlechthin Andern, sondern aus ihrem endlichen Anfange zum absoluten Anfange, welcher ihr Anfang sey, entwickle. Der Grund des endlichen Geistes sey der absolute Geist, der sowohl seinen Grund, als den Grund des endlichen Geistes in ihm selbst habe, und in jedem endlichen Geiste sich selbst vollziehe, indem die Entwicklung des letzteren damit ende, daß er Gott als den absoluten Geist erkenne, unter dessen Voraussetzung er selbst erst Geist sey.

Wie leicht sich's die immanente Methode auch bei den schwierigsten Punkten zu machen weiß, kann man hier zur Genüge se-

hen. Sie kommt vom endlichen zum absoluten Geiste, ehe man sich's versieht, und glaubt durch die vermeinte Immanenz ihres Fortschrittes jeder weiteren Rechenschaft und Erklärung überhoben zu seyn. Daß jedoch diese Immanenz nur eine vermeinte ist, kann bei nur einigermaßen aufmerksamer Verfolgung des von dem Verfasser eingeschlagenen Weges unmöglich verborgen bleiben. „Wir sind," sagt der Verfasser S. 101, „von der Seele ausgegangen, wie wir sie fanden: wir fanden in ihr auch wirklich einen Anfang, der in sich selbst besteht, und sich aus sich selbst entwickelt, aber wir fanden ihn nur als einen gegebenen: wir sind somit gleich mitten in die Sache hineingerathen, ohne den letzten oder ersten Anfang zu haben: als der erste konnte er nur das Letzte seyn, das wir von unserm Standpunkte aus erreichen konnten. Indem wir von diesem Punkte, wie er gegeben war, getrost weiter vorwärts gingen, indem sich die Seele successiv als Individuum, als Subjekt, als Geist bestimmte, sind wir auf den letzten Grund oder Anfang zurückgeführt worden, den wir vorher in gutem Vertrauen voraussetzen durften." Was hier dem Prinzipe einer nichts voraussetzenden, immanenten Entwicklung nothwendig widerspricht, ist für's erste, daß von einem „gegebenen Anfange," nämlich von der Seele, wie man sie findet, ausgegangen wird, und für's zweite, daß von diesem zufälligen Anfange auf einen Anfang außer ihm geschlossen wird. Denn kommt der Anfang, der zum Denken führt (wie es S. 100 heißt) nur aus dem Denken, so kann weder von einem Anfange außer dem zufälligen Anfange im eigentlichen reellen Sinne die Rede seyn, da ja Alles nur ein Vorgang innerhalb des bloßen Denkens ist, noch ist überhaupt dann erklärlich, wie es zu einem zufälligen Anfange komme, indem das reine Denken alle Zufälligkeit ausschließt. Behauptungen aber, wie z. B. diese (S. 102): „Der endliche Geist ist in dem absoluten Geiste und dieser in ihm" — sind viel zu allgemein und vieldeutig, als daß sie eine wahre, spekulative Erkenntniß zu gewähren vermöchten. Denn die Hauptfrage ist eben diese: wie der endliche Geist in dem absoluten Geiste und dieser in ihm sey; denn durch die Lö-

sung dieser Frage allein ist es möglich, den Pantheismus in Wahrheit zu überwinden, der durch die bloße Behauptung Gottes als Person noch nicht beseitiget ist.

Was gegen des Verfassers Entwicklung der göttlichen Persönlichkeit, auf die S. 203 ff. übergegangen wird, zu erinnern ist, haben wir bereits oben bemerkt. Durch diesen Begriff der göttlichen Persönlichkeit sucht derselbe nun im weiteren Verlaufe den der menschlichen Persönlichkeit und deren Unsterblichkeit in letzter Instanz zu begründen und weiter zu entwickeln. Indem die Seele durch das Bewußtseyn zum Geiste sich entfalte, heißt es nämlich S. 110, werde das Subjekt selbst von dem höchsten Subjekte — dem Gottesbewußtseyn — durchdrungen, und erhebe sich so zur Persönlichkeit, welche (S. 111) von Gott aus durch die ganze Schöpfung und von dem kreatürlichen Geiste aus durch alle Glieder der Schöpfung mittelst des durchdringenden Geistes Gottes durch und durchklinge. Die Seele sey von Gott geschaffen, d. h. sie sey in die Existenz gesetzt, entäußert. Das sey das Erste. Sie sey aber geschaffen, Geist zu seyn. Darum entwickle sie sich aus dem Geschaffenseyn, aus der Existenz, näher aus dem Fürsichseyn oder der Individualität zum Bewußtseyn, aus dem Bewußtseyn zum An- und Fürsichseyn, zum Geiste. Dieser Weg, der von der Schöpfung ausgehe, welche wieder von Gott ausgehe, führe in seiner Entwicklung auch wieder zu Gott zurück, weil das Ziel der Schöpfung kein anderes sey, als Geist zu seyn, wie Gott Geist ist. In so fern sey dieser Weg der Entwicklung der Seele als ein Regressus, als Rückgang in Gott gefaßt worden. Er sey jedoch nach seinem Inhalte wesentlich Fortschritt, Progressus, denn die Seele kehre weder in die Essenz zurück, nach welcher sie in Gott ewig war, ehe sie geschaffen war, noch in ihre Existenz, als welche sie geschaffen war, sondern sie kehre als das, wozu sie geschaffen war, in Gott zurück, indem sie hiermit das, was sie seyn soll, ergreife, und immer weiter entwickle, ohne auf irgend einer Station etwas verloren zu haben, was zu ihrer Wirklichkeit gehört. Eben darum sey aber auch der Pro-

gressus der Seele bis zum Geiste mit diesem ihren Regressus in Gott nicht geschlossen, sondern es liege vielmehr in dem Wesen des Geistes, daß er kraft seiner Individualität von Gott, so wie von allen Wesen der Schöpfung, getrennt sey und bleibe, kraft seiner Subjektivität seiner und Gottes und aller Wesen sich bewußt sey und bleibe, endlich kraft seiner Persönlichkeit die Gränze durchdrungen wisse, und hiermit, seiner Endlichkeit unbeschadet, in's Unendliche fortgehe, fortdaure. Die Fortdauer der Individualität und Subjektivität erkläre sich aber wieder aus dem Wesen der Persönlichkeit, welche als Durchdringung nicht allein in der negativen, sondern in der positiven Aufhebung bestehe. Die Durchdringlichkeit (S. 116) sey die Beschaffenheit, welche den endlichen Geist mit dem absoluten Geiste, und mittelst dessen mit allem Anderen in die innerste Verbindung und lebendigste Wechselwirkung versetze, so daß das Andere jetzt nicht mehr ein Anderes, oder vielmehr nicht ein Fremdes sey. Mit dieser Persönlichkeit (S. 117) sey das Wesen der Freiheit identisch: die Freiheit finde in der Person ihre Fassung, wie Bedingung. Die Freiheit des Geistes bestehe negativ in der Negation einer fremden, den Geist bestimmenden Macht, positiv in dieser Macht der Selbst-Bestimmung, die durch die Persönlichkeit auch für den endlichen Geist vermittelt werde. Mit dieser Freiheit sey aber auch die Unsterblichkeit garantirt: dieß sey der Schluß der Entwicklung. Die Individualität der Seele und das Bewußtseyn des Subjekts seyen in der Persönlichkeit des endlichen Geistes durch die von der Persönlichkeit bedingte Freiheit erhalten, indem nach der negativen Seite der Freiheit die negative Macht verschwunden sey, von welcher die Fortdauer Gefahr laufen könnte, nach der positiven Seite aber die Seele als der endliche Geist mittelst des absoluten Geistes in Folge der stetigen Durchdringlichkeit diese Macht des Lebens aus ihm selbst sey, weil aus dem Geiste. Indem die Fortdauer der menschlichen Seele (S. 119), als des endlichen Geistes, wesentlich als persönlich, d. h. als durchdringend und durchdrungen, sich erweise, sey sie nach ihrem eigensten Begriffe Erinnerung,

welche, da sie ebensowohl ein Erstes voraussetze, dessen sie sich erinnere, als ein Letztes erheische, in welchem sich Alles verinnere, ebensowohl der Anfang oder das Prinzip der sich zur Unsterblichkeit entwickelnden Seele, als das Resultat, nämlich die Unsterblichkeit selbst sey. Aber mit dem Tode (S. 120) sey noch nicht Alles durchdrungen, — denn der Leib sterbe als nicht durchdrungen — sondern Alles werde erst mit der Auferstehung, vor der auch die Seligkeit der Seele nicht vollendet sey, durchdrungen, welche eben nichts Anderes sey, als die Durchdringung des Leibes, die Negation der letzten Accidentien, zu immer fortgehender Spiegelung und wechselseitiger Durchdringung. Dieß sey der Inhalt (S. 125), zu welchem sich die Seele entwickle, indem sie durch die Persönlichkeit zur Freiheit des Geistes, und hiermit nicht allein zu ihrer Unsterblichkeit, sondern auch zur Auferstehung und Verklärung ihres Leibes gelange. Dieses Resultat sey nur dadurch erlangt worden, daß zu der Seele, als dem Selbst, selbst wieder der Grund gesucht, und im absoluten Selbst Grund und Ziel gefunden worden.

Dieß ist im Wesentlichen und in Kürze der Ideengang des Verfassers, gegen welchen vorzüglich nur dieß wieder zu erinnern ist, daß gerade die Hauptbegriffe, auf die sich der ganze Erweis der persönlichen Unsterblichkeit stützt, unerwiesen geblieben, und demnach auch das, was der Verfasser damit zu erweisen beabsichtigte, seines Fundamentes entbehrt. So sagt der Verfasser gleich am Anfange: die Seele sey von Gott geschaffen; aber er läßt den Begriff der Schöpfung, wie überhaupt, so auch den der Schöpfung der menschlichen Seele völlig unerklärt, und setzt bloß zur allgemeinsten Erläuterung bei dem Worte „geschaffen" hinzu: „in die Existenz gesetzt, entäußert." Ohne den Erweis des Wie's dieser Entäußerung aber ist eine wissenschaftliche Eruirung weder des Begriffes der göttlichen, noch der menschlichen Freiheit, und somit auch nicht der Persönlichkeit möglich. Daß ferner der menschliche Geist kraft seiner Individualität, Subjektivität und Persönlichkeit eine selbstständige, bewußte und persönliche Fortdauer habe, könnte ebenfalls erst durch

den wirklichen Nachweis der selbstständigen Wurzel seiner Existenz wissenschaftlich begründet werden. Daß übrigens dieser Nachweis (der in einem bloß immanenten Systeme nie gelingen kann) keine so leichte Sache sey, und daß es hier nicht mit der bloßen Behauptung abgethan sey, daß man den Grund zu dem Selbst der Seele in dem absoluten Selbst gefunden habe, davon könnte man sich schon durch die früheren Untersuchungen Schelling's hierüber in der Schrift über die Freiheit*) hinlänglich überzeugen, wo gerade dieser Punkt als der schwierigste und Hauptpunkt der ganzen Untersuchung sich darstellt.

Der Verfasser sucht jedoch diesen seinen vermeinten Erweis der persönlichen Fortdauer auch durch die „Triplicität der Beweise für die Unsterblichkeit im Lichte der Spekulation" im dritten Abschnitte noch näher auseinanderzusetzen, nachdem er bereits im ersten Abschnitte diese Beweise von ihrer dogmatischen Seite beleuchtet, und die durchgehends analoge Beziehung derselben zu den Gottesbeweisen darzuthun bemüht gewesen. Diese und jene Beweise, bemerkt er in der Einleitung, ständen sich noch immer einander gegenüber, ohne sich gegenseitig zu durchdringen; sie müßten gegen einander durchsichtig werden, um in ihrem Zusammenhange zu erscheinen.

---

*) in Betreff derer wir uns keineswegs mit dem jüngeren Fichte einverstanden erklären können, wenn derselbe (S. 20 seiner Schrift „über die Bedingungen eines spekulativen Theismus") in ihr nur die Lehre von einem allmählig zum Lichte ringenden, dem Leiden und Werden unterworfenen Gotte, der sich — durch die Welt oder Schöpfung hindurch — einer realen Genesis unterzieht, erblicket, und der Ansicht ist, daß für diese Lehre die Hegel'sche Philosophie eine weit befriedigendere Form und recht eigentlich deren wissenschaftlicher Ausdruck sey. Daß jener Schöpfungsprozeß schon in seiner damaligen Entwicklung als ein die Gottheit selbst nicht alterirender, und mithin Gott als völlig freie Persönlichkeit und von der Welt unabhängiger Schöpfer begriffen und dargestellt worden, konnte bisher nur insoferne vielfach übersehen und verkannt werden, als in der Schelling'schen Abhandlung über die menschliche Freiheit nicht so fast von Gott an und für sich, als vielmehr nur von Gott als Schöpfer oder von den göttlichen Potenzen, welche sich in dem Prozesse der Schöpfung offenbaren, die Rede ist, und die Untersuchung gerade da abbricht, wo die eigentliche Lehre von Gott erst anfängt.

Gleichwie nämlich die historischen Beweise einander entsprechen, so entsprechen, nach der Ansicht des Verfassers, auch der kosmologische, physiko- oder teleologische und der ontologische Beweis des Daseyns Gottes den Beweisen der Unsterblichkeit der Seele: 1) aus ihrer Einfachheit, 2) aus ihrem Selbstzwecke, und 3) aus ihrem Denken. Diese Beweise jedoch, heißt es S. 79, beruhen sämmtlich auf der unerwiesenen Voraussetzung des Denkens und Seyns, und können daher solange, als sie auf diesem noch unvermittelten Dualismus beruhen, als äußere Demonstrationen keine innere Ueberzeugung gewähren. Der Hauptmangel sey also (S. 81), daß das Verhältniß zwischen Seyn und Denken unerklärt bleibe, woraus hinwiederum folge, daß jene Beweise, wenn sie spekulativ aufgefaßt würden, zur wirklichen Erkenntniß und Ueberzeugung führten. Aber worin besteht nun diese spekulative Auffassung? Hierauf erhalten wir S. 153 die Antwort: In der immanenten Begriffsentwicklung, indem das Licht der Spekulation wesentlich darin bestehe, daß das Seyn, in dessen Sphäre sich die Beweise zerarbeiten, zum Denken sich erhebe, womit sich zugleich die Kategorie des Seyns und Wesens zu ihrer Wahrheit verkläre, welche die Kategorien des Begriffes enthalten.

Es bedarf hier wohl kaum erst der Bemerkung, daß, wenn die überzeugende Kraft dieser Beweise von ihrer spekulativen Auffassung abhängt, und diese hinwieder von der Beseitigung des bisherigen Hauptmangels des Dogmatismus, daß er das Verhältniß zwischen Seyn und Denken unerklärt gelassen: diese Beweise auch in der von dem Verfasser versuchten spekulativen Entwicklung keine Ueberzeugung gewähren könnten, sobald sich zeigte, daß auch in dem Systeme der immanenten Denkentwicklung jenes Verhältniß zwischen Seyn und Denken noch nicht wahrhaft erklärt, sondern im Gegentheile ganz irrthümlich und einseitig erfaßt worden, wie dieß wenigstens von unserem Standpunkte aus sich bereits ergeben hat.

Es läßt sich zwar nicht in Abrede stellen, daß zwischen den bisherigen drei Hauptbeweisen sowohl des Daseyns Gottes, als

der Unsterblichkeit der menschlichen Seele allerdings ein wechselseitig sich bedingendes und stufenweise potenzirtes Verhältniß besteht; und dieses Verhältniß kann allerdings Gegenstand einer spekulativen Erörterung seyn. Aber auch in dieser Vereinigung und wechselseitigen Ergänzung können sie nur als subjektive oder negative, nicht aber als objektive und positive Beweise sich behaupten.

Denn was für's erste den Beweis der Unsterblichkeit der Seele (um uns zunächst nur hierüber zu erklären) aus ihrer Einfachheit oder Innerlichkeit betrifft, welcher (nach S. 153) die Individualität entspricht, so ist sein ganzes Resultat zuletzt dennoch kein anderes, als daß es unmöglich ist zu denken und zu beweisen, daß etwas Einfaches und Immaterielles dem Untergange unterworfen sey, oder — nach dem Göschel'schen Ausdrucke — daß sich nicht denken läßt, daß die Individualität nicht auch in ihrer Diremtion ihre Integrität erhalte, indem die Seele ihr eigener Leib sey, oder die zum Fortbestande erforderliche Materie (ὕλη, ὑποκείμενον) in und an ihr selbst habe.

Im zweiten Beweise wird nicht minder lediglich bewiesen, daß es unmöglich ist zu denken, daß die unendliche Entwickkungsfähigkeit und Zweckbestimmung, deren sich die Seele bewußt ist, und der demnach das Bewußtseyn entspricht, eine bloß endliche sey, oder um des Verfassers Beweisform in's Auge zu fassen, daß sich nicht denken läßt, daß die Selbstbestimmung der Seele nicht auch die ihr von Gott vorgeschriebene Bestimmung sey, indem der geschaffene endliche Geist sein Daseyn, wie sein Denken stetig aus dem absoluten Geiste, als seinem Schöpfer, schöpfe.

Endlich auch der dritte Beweis sagt lediglich aus, daß es unmöglich ist zu denken, daß die Seele ihre Fortdauer denke, und dennoch sie nicht haben sollte, oder, um uns der Beweisform des Verfassers zu bedienen, daß sich nicht denken läßt, daß der Gedanke der Fortdauer, welchem der Geist als solcher in seiner durchdringlichen Persönlichkeit entspricht, keine Realität habe, indem das Denken das Seyn in sich schließe.

Die reine Subjektivität und Negativität dieses Beweisverfahrens stellt sich aber noch deutlicher gerade dadurch heraus, daß von den eben aufgezählten drei Beweisen der ontologische, oder der vom bloßen Denken ausgehende es ist, der nach der Behauptung des Verfassers alle übrigen in sich vereinigt. Denn S. 193 sind dessen ausdrückliche Worte: „Eigentlich beruht das ganze Beweisverfahren auf den drei Worten: Cogito, ergo sum, nur daß sich ihr Inhalt von Stufe zu Stufe mehr entwickelt, indem das Präsens des Seyns, von dem Denken befruchtet, als prägnant sich erweiset, d. h. es hat seine Entwicklung in sich. Die erste Bedeutung ist diese: Die Seele denkt, darum ist sie einfach, Monas, und als einfach wirklich, morgen wie heute. Die zweite Bedeutung ist die Entzweiung: Die Seele denkt, darum ist sie unendlich, sie denkt sich und Anderes, hiermit Gott selbst, sie denkt und wird gedacht, als Subjekt von dem denkenden Subjekte gedacht: Cogito, ergo cogitor: cogitor, ergo sum. Die Seele ist, und Anderes ist auch: Beides denkt und wird gedacht. Die dritte Bedeutung ist das Denken selbst, welches das Seyn in sich schließt; was vernünftig ist, ist wirklich: der Geist ist des Geistes und für den Geist."

Alle diese Beweise könnten natürlich nur dann eine wirklich objektive Bedeutung haben, wenn die Voraussetzung, auf der sie ruhen, daß nämlich das bloße Denken auch schon die Wirklichkeit in sich schließe, eine objektiv begründete wäre. Dieß ist aber eben der Grundirrthum, auf dem die ganze Hegel'sche Lehre beruht, und es ist daher schlechterdings nicht abzusehen, wie — vom Standpunkte dieser Lehre aus — den bisherigen Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele durch eine bloß immanente Entwicklung derselben eine objektive Gültigkeit gegeben werden könnte.

Ein Bewußtseyn der Schwäche dieses Beweisverfahrens finden wir von Seite des Verfassers an der Stelle ausgesprochen, wo derselbe sich S. 210 ff. den Einwurf vorhält, daß auch der Tod in dem Bewußtseyn des Menschen Platz genommen,

wodurch der ontologische Beweis, auf welchem das ganze psychologische Beweisverfahren beruhe, noch zuletzt seine Niederlage zu erleiden scheine. Der Verfasser fühlt nämlich wohl, daß mit demselben Rechte, als man sagen kann, die Seele denke ihre Fortdauer, und müsse sie darum haben, auch behauptet werden könne, die Seele denke ihre Vernichtung, und müsse folglich zu Grunde gehen. Um diesem Einwurfe zu entgehen, sieht sich der Verfasser nun freilich gedrungen, noch nach anderen Stützen, als nach denen, die ihm die immanente Begriffsentwicklung bisher dargeboten, sich umzusehen; aber dessenungeachtet scheint er in der Meinung zu stehen, auch hiermit die Gränze dieser immanenten Methode nicht überschritten zu haben. Er glaubt sich nämlich jenes Einwurfes dadurch entledigen zu können, daß er S. 211 in dieser Beziehung erwiedert: der Grund, daß in dem Menschen das Bewußtseyn seines Todes und das Bewußtseyn der Unmöglichkeit seines Todes unmittelbar neben einander wohnen, liege hierin, daß jenes auf dem Abfalle von dem absoluten Leben und Bewußtseyn, dieses auf der in der Schöpfung und in deren stetigem aktiven Fortgange geoffenbarten Gemeinschaft mit der Quelle alles Lebens und Bewußtseyns ruhe. „Hiermit," fährt der Verfasser fort, „ist auch die Auflösung alles Widerspruches vermittelt; denn wenn das Bewußtseyn des Todes in dem Abfalle von dem göttlichen Leben seine Erklärung findet, wenn die Sünde der Stachel des Todes ist, so erweiset sich auch die Erlösung als die Quelle des neuen, in ihr sich verjüngenden Lebens. Es ist daher nicht zu übersehen, daß auch hierauf nach seinem tiefsten, wenn auch lange Zeit unsichtbaren Grunde Anfang und Ende des psychologischen Beweisverfahrens ruhet; denn das Bewußtseyn der Unvergänglichkeit, die Unvergänglichkeit des Bewußtseyns, als *dieses* Bewußtseyns, ist nach der Wahrheit nichts Anderes, als subjektiv das Bewußtseyn der Gemeinschaft mit Gott durch die Erlösung, oder im Allgemeinen der Begriff der Persönlichkeit. *Die Wahrheit des ontologischen Beweises ruht mithin in der Thatsache der christlichen Offenbarung*; er ist hiermit dogmatisch und ethisch

zugleich, oder die Einheit des objektiven und subjektiven, theoretischen und moralischen Beweises."

Der Verfasser kann also dennoch nicht umhin, am Ende zu gestehen, daß seine ganze Unsterblichkeitstheorie im Grunde nichts beweisen würde, wenn sie nicht durch eine Thatsache, und zwar die Thatsache der christlichen Offenbarung ihr Fundament erhielte. Aber warum wird diese Thatsache von dem Verfasser erst am Ende der ganzen Entwicklung anerkannt? Was das Fundament eines Gebäudes seyn soll, kann ja nicht mehr gelegt werden, wenn das ganze Gebäude schon auf einem anderen wankenden Grunde erbauet worden, es sey denn, daß dieser ganze Bau vorher wieder abgebrochen werde. Und wie kann der Verfasser dieses im eigentlichsten Sinne so zu nennende „Einschalten" einer Thatsache rechtfertigen, die sich wenigstens — so viel ist gewiß — aus der bisherigen angeblichen immanenten Begriffsentwicklung nicht ergeben hat. Denn wäre dieß der Fall, so müßte auch die Thatsache der christlichen Offenbarung von dem Verfasser auf immanentem Wege nachgewiesen worden seyn, was weder geschehen ist, noch überhaupt auf diesem Wege geschehen könnte. Er hat also gerade durch diese letzte Berufung auf eine Thatsache die Unzulänglichkeit eines Systemes der bloßen Immanenz — freilich wider Willen und Absicht — dargethan, und ist dadurch in den entschiedensten Widerspruch mit jener früheren Behauptung S. 196 getreten, wornach „das D.nken der Anfang und das Ende des Seyns ist." Aber freilich scheint es, daß auch jene Thatsache nur im uneigentlichen Sinne von dem Verfasser gemeint sey. Denn wenn die Geschichte, wie es S. 204 heißt, wirklich keinen anderen Gegenstand, als das Denken hätte, so könnte in ihr auch von einer Thatsache, und da es sich hier von der Thatsache des Christenthums handelt, auch von einem historischen Christenthume in Wahrheit nicht die Rede seyn, sondern auch das Christenthum gehörte als „begriffene Geschichte" am Ende nur zur „Schädelstätte des absoluten Geistes."

Der Verfasser bemerkt zwar in Beziehung auf diese letzteren

Worte Hegel's, es sey in der gegenwärtig so vielfältig mißverstandenen Philosophie nichts mehr mißverstanden worden, als der erhabene Schluß des gewaltigen Domwerks, welches in Hegel's Phänomenologie des Geistes für unsere Zeit auferbaut worden; ja er geht S. 173 so weit, diesen Schlußworten den Sinn unterzulegen, daß sich der absolute Begriff nur insofern in seiner Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit als absolut, als absolut lebendig bewähre, als in diesem absoluten Leben Gottes auch die endlichen Geister vollendet, hiermit lebendig und selbstbewußt erhalten würden. Aber der Ausdruck „Schädelstätte des absoluten Geistes" würde allein schon hinreichen, um jeden Mißverstand dieser Stelle zu heben *), wenn überhaupt in dem Hegel'schen Systeme von einer anderen Wirklichkeit und Wahrheit, als der des bloßen Begriffes die Rede seyn könnte, und das eigentlich Positive und Historische nicht gerade dasjenige wäre, welches sich zu diesem absoluten Begriffe nur als „Schädelstätte" verhielte.

Daß übrigens, wie es S. 172 heißt, „die in dem absoluten Geiste aufbewahrte Erinnerung der im Laufe der Geschichte wie im Nu vorübergegangenen Geister die Erhaltung derselben sey," und daß, „indem sich Gott der endlichen Geister erinnere, diese sich seiner und in ihm ihrer erinnern," sind ebenfalls Schlüsse, in welchen dem Prinzipe, aus dem geschlossen wird, etwas ganz Anderes noch beigelegt wird, als es eigentlich und ursprünglich enthält. Denn daß die bloße Erinnerung noch keine Macht der Erhaltung ist, leuchtet unschwer ein. Der Begriff des absoluten Lebens aber, auf den der Verfasser zuletzt seinen ganzen Beweis der Erhaltung stützt, ist ein anderer, als der der bloßen Erinnerung, und es ist folglich nicht die Kraft

*) Der nach S. 764 der Phänomenologie „in sich gegangene und in die Nacht seines Selbstbewußtseyns versunkene" persönliche Geist, dessen „verschwundenes Daseyn" nur in der Erinnerung des schlechthin allgemeinen Weltgeistes aufbewahrt ist, kann doch unmöglich, nachdem er „sein Daseyn verlassen und der Erinnerung übergeben hat", als selbstbewußt existirend gedacht werden.

der bloßen Erinnerung, sondern die des absoluten Lebens, welche die geschaffenen Geister erhält.

Allerdings gehört es wesentlich zu dem Begriffe der absoluten Persönlichkeit, wie der Verfasser S. 236 bemerkt, daß in ihr die selbstbewußte Individualität des geschaffenen Geistes erhalten sey; aber dieser Begriff der absoluten Persönlichkeit kann so wenig, als der des absoluten Lebens durch das bloße Prinzip der Immanenz in Wahrheit erkläret werden. Und so lange diese Erklärung nicht wirklich geleistet ist, kann auch nicht der Begriff der Persönlichkeit den Schutz gewähren, unter welchem der Verfasser (S. 233) ohne Furcht vor dem Pantheismus als das Letzte und Höchste (S. 219) die Identität des endlichen und absoluten Geistes behaupten zu können glaubt. Denn wenn auch das endliche Ich nicht im Seyn, sondern in dem absoluten Bewußtseyn verschluckt wird, wie es S. 236 heißt, so ist denn doch eine solche Verschluckung (Absorption) *), oder

*) Auch in der älteren Mystik ist von einer Absorption die Rede, die der Seele bei ihrer Vereinigung mit Gott widerfahre, aber in einem anderen Sinne, als bei Göschel. Henricus Harphius (in theol. myst. cap. 33.) sucht diese Absorption durch das Gleichniß zweier Spiegel zu erläutern, indem er schreibt: Quando duo specula contra se invicem tenentur, tunc unum recipit in se totaliter imaginem alterius, cum imagine sui ipsius alteri speculo jam impressa. Sic etiam fit in anima et Deo, nimirum speculis intellectualibus. Quando igitur Deus animam clarificare vult lumine gloriae, tunc recipit anima in se perfecte imaginem et claritatem, cognitionem et fruitionem in Deo, multo perfectius, quam materialia specula: quia illa manent semper essentialiter a se invicem disjuncta. Sed anima, quam cito recipit gloriosam illam imaginem aeterni speculi in sua incomprehensibili claritate, eodem momento unitur eidem incomprehensibili, glorioso, claro, divino speculo, et in eo *absorbetur*, *dilatatur* et *annihilatur*, sicut se unit et annihilatur gutta aquae cadens in amphoram vini, aut scintilla volans in magnum immensumque ignem. Daß der Ausdruck annihilatio hier nur im bildlichen, uneigentlichen und moralischen, nicht im physischen Sinne zu nehmen sey, bemerkt Maximilianus Sandäus (in theol. myst. p. 438.) mit dem Beisatze: Cum enim annihilari, ex vi vocis, idem sit, quod in nihilum redigi: qui ita mutatur, ut nihil praecedentium consuetudinum, nihil imperfectionum, nihil desideriorum carnalium retinere videatur, hoc modo annihilari dicitur. Est enim alius, quam fuit: non tam per conversionem mutatur,

eine solche völlige Identität des endlichen und absoluten Geistes, wie sie der Verfasser behauptet, mit dem wahren Begriffe von Persönlichkeit unverträglich. Gott ist nur dadurch die absolute Persönlichkeit, daß er mit nichts zu vergleichen und zu identifiziren ist. Auch in der innigsten Gemeinschaft, in die der endliche Geist mit ihm einzugehen bestimmt ist, wird Gott immer der absolute Geist seyn, gleichwie der geschaffene Geist immer nur in Gott als sein Geschöpf, nicht aber als ein mit ihm identisches Wesen seyn kann *).

Nachdem wir jetzt des Verfassers Beweisverfahren nach allen Seiten beleuchtet, und die Gründe sämmtlich geprüft haben, durch welche er die persönliche Unsterblichkeit zu erweisen gesucht, übrigte noch, auch über die am Schlusse der Schrift angehängten „Worte Hegel's über Persönlichkeit und Unsterblichkeit der Seele" unser Urtheil abzugeben, und ebenfalls

quia vitia non convertuntur in virtutes, quam per annihilationem: amore unitivo, ita omnia absumente, ut ne cinis quidem ex stipula, quam abussit, remaneat.

*) Vereinigung (ἕνωσις) und Identität Gottes und des Menschen sind zwei ganz verschiedene Begriffe. Eine völlige Identität Gottes und des Menschen würde eine Transformation oder Deifikation des letzteren per conversionem substantiarum, wie sich die ältere Schule ausdrückte, voraussetzen. Diese behauptete nämlich: Conversio est transmutatio substantialis unius in alterum. Weßhalb Cyrillus (Epist. 1. ad Successum) schreibt: Nihil posse converti in Deum. Und Bernardus (in Epistola ad Fratres de monte Dei) spricht sich hierüber also aus: Quibus potestas data est, Dei filios fieri, data est potestas, non quidem, ut sint Deus: sed sint tamen, quod Deus est: sint sancti, futuri plene beati, quod Deus est. Nec aliunde hic sancti, nec ibi futuri beati, quam ex Deo, qui eorum et sanctitas et beatitudo est. Et haec hominis est perfectio: similitudo Dei. Ueber die von der Kirche als Häresis erklärte Lehre des Almarikus: Hominis contemplativi, sicut et beati mentem perdere suum esse in proprio genere, et redire in esse illud ideale, quod habuit in mente divina — sehe man Gerson (Theol. myst. P. I. Consid. 41.), welcher den Johannes Rusbrochius des Versuches einer Erneuerung dieser Irrlehre zeiht, ob er gleich hinzusetzt, derselbe habe diesen Punkt in anderen Schriften wieder berichtiget: ponendo, quod anima in unione semper remaneat in esse suo proprio, quod habet in suo genere: sed dicatur tantummodo similitudinarie *transformari*: sicut amatorum dicimus cor unum et animam unam.

zu zeigen, daß von allen diesen Stellen auch nicht Eine das beweist, was sie nach Göschel's Ansicht beweisen sollen, und daß überhaupt Hegel eine persönliche Unsterblichkeit in Wahrheit nirgends behauptet, geschweige erwiesen habe. Wir ziehen es jedoch vor, hierüber nicht unser eigenes Urtheil, sondern das eines Freundes mitzutheilen, der — selbst zum Theil Hegelianer, und bereits rühmlichst bekannt durch seine scharfsinnige Kritik des Hegel'schen Systems — jedenfalls als ein weniger parteiischer Kritiker angesehen werden dürfte, als derjenige, der als entschiedener Gegner jenes Systemes aufgetreten. Dieser Freund, der auf unser Ansuchen die Güte gehabt, über jene Hegel'schen Stellen uns sein Urtheil brieflich mitzutheilen, und nun auch in die Veröffentlichung dieser anfänglichen bloßen Privatmittheilung gewilliget hat, ist derselbe, dessen Werk wir im Anhange der gegenwärtigen Schrift gleichfalls einer Kritik unterworfen haben.

Der hierauf bezügliche Inhalt seines Schreibens ist wörtlich folgender: „Die von Göschel angeführten Stellen aus Hegel's Schriften beweisen nichts Anderes, als daß derselbe keine individuelle Fortdauer des Geistes annimmt, sondern nur eine pantheistische, die sich auch im Spinoza findet. Ich erinnere hier zunächst nur an S. 38 meiner Metaphysik, wo ich eine Stelle aus der Logik zitire, in der Hegel das Individuum an seiner Gränze in Anderes über- und untergehen läßt, wo es merkwürdig ist, daß er in der zweiten Auflage den positiven Aufschluß wegläßt. Eine Philosophie, die wie die Hegel'sche, alle Realität auf die Gegenwart und das Diesseits beschränkt, und alle Gestalten des Geistes nur als übergehende Momente seiner Entwicklung betrachtet, läugnet nothwendig das Jenseits der überirdischen Existenz, von der sie mit keinem Worte spricht, und sie mithin schon ignorando läugnet. Wenn ein so geistvoller Denker, wie Göschel, dessenungeachtet die Hegel'sche Lehre anders deuten zu können glaubt, so möchte dieser Mißverstand wohl nur aus dessen Pietät gegen den von ihm hochgeachteten und in der That auch höchst achtungswerthen Philosophen zu erklären seyn. Die Achtung vor seinem Verdienste soll uns aber nicht gegen seine Irrthümer verblenden."

„Was jene Hegel'schen Stellen, die ich jetzt der Reihe nach durchgehen will, noch insbesondere betrifft, so ist für's erste zu bemerken, daß die Stelle S. 263 aus der Geschichte der Philosophie (XIV. 212.) nichts beweist, weil Sokrates Gespräche über Unsterblichkeit, über die Fortdauer der von Hegel sonst als nichtig ausgegebenen Individualität, hier nur historischer Weise als passend gerechtfertigt werden, und die allgemeine Bewunderung dieser Hoffnung einer individuellen Fortdauer lediglich entschuldigt wird. Schon die Ausdrücke „„es hat geschienen — es scheint —"" deuten darauf hin, daß Hegel hier nicht seine eigene Ueberzeugung ausspricht. Daß aber Hegel, objektiv betrachtet, von Plato's unendlich interessanten, bedeutungsvollen Ansichten über das jenseitige Leben nichts hält, hat er S. 213 und S. 214 bestimmt genug ausgesprochen, woselbst er die Frage nach der Fortdauer der Seele mit der Frage nach ihrem Seyn, als eines einzelnen Dinges, identifizirt, und in dem platonischen Mythus von dem Fortleben nach dem Tode auf einer zweiten herrlicheren Erde nichts sieht, als eine subjektive Einbildung. Außer diesem geht aus den Schlußworten, „„daß dem Sterbenden erst eigentlich ziemt, sich mit sich als einem Diesen, statt mit dem Allgemeinen, zu beschäftigen,"" hervor, daß die Vorstellung einer individuellen Fortdauer nur entschuldigt wird, da ihm, wie schon aus dem ersten Abschnitt der Phänomenologie folgt, der Einzelne (Dieser) eben das Bedeutungslose und Wesenlose, und nur das Allgemeine das Wahre ist. In den Worten „„statt des Allgemeinen"" liegt der Aufschluß über Hegel's Meinung."

„Die Stelle S. 264 aus der Phänomenologie (II. 608.) handelt nur von dem Wissen, welches in seiner „„scheinbaren Unthätigkeit"" nur das Ansichseyende, den substanziellen Gehalt entwickelt, wie es andererseits das fürsichseyende, d. h. subjektive oder dialektische Bewußtseyn ist, welches selbstthätig die Unterschiede setzt. Es ist hier nur von der Entäußerung des seiner selbstbewußten, erkennenden Subjekts in die Form der Gegenständlichkeit die Rede, indem das wissenschaftliche Bewußtseyn im Wissen der gegenständlichen Welt sich selbst oder die

Form seines Selbstbewußtseyns, d. h. seines reinen Denkens, nicht verliert, sondern vielmehr sich gleich bleibt, indem es die Gegenstände auf die Form seines Denkens zurückführt, und sich, wie Hegel §. 5. der ersten Auflage der Encyklopädie sagt, als die Vernunft weiß, die sich ihrer selbst als alles Seyns bewußt wird. Schon die Schlußworte „„sondern das Wissen besteht vielmehr"" u. s. w. beweisen entschieden genug, daß hier nur von der Sichselbstgleichheit des logischen Denkens im Andersseyn des gegenständlichen Bewußtseyns die Rede ist."

„Die S. 265 zitirten Aeußerungen aus der Philosophie der Religion (XII. 220.) beweisen sehr überzeugend, daß Hegel die Unsterblichkeit des Geistes als gegenwärtige Qualität auf seine innere Allgemeinheit, auf die Wahrheit seines Denkens nicht gründet, sondern reduzirt, so daß der Ausdruck Unsterblichkeit oder Unvergänglichkeit des Geistes eigentlich nur die unangemessene Vorstellung seiner inneren Totalität, seines An- und Fürsichseyns ist. Hätte dieser Ausdruck eine bestimmte Bedeutung, so müßte Hegel nothwendig aus der inneren Wahrheit oder Unendlichkeit der menschlichen Individualität auf ihre jenseitige Fortdauer schließen; aber diesen Schluß macht er nicht, und kann ihn nicht machen, da ihm die Individualität als solche unwesentlich, endlich und vergänglich, und der Gedanke einer jenseitigen Welt subjektive Vorstellung ist. Wenn auch die Unsterblichkeit der Seele, die sie in der Wahrheit ihrer Idee hat, allerdings nicht erst nach dem Tode in Wirklichkeit tritt, so wird doch jede Philosophie, welche das ewige Leben des Geistes nicht auf seine diesseitige Gegenwart beschränkt, wenigstens zugestehen, daß das ewige Leben des Geistes erst nach dem Tode in seine vollendete Wirklichkeit trete. Wo hat aber Hegel dieß auch nur mit Einem Worte, ich will nicht sagen, bewiesen, sondern nur ausgesprochen? Und hat nicht eben seine Philosophie den Glauben, die Hoffnung auf ein jenseitiges Leben vernichtet, und das ganze geistige Daseyn auf die Wirklichkeit des Diesseits beschränkt?"

„Die Worte S. 266 (a. a. O. XII. 258.) sind so unbestimmt, daß man dasselbe auch bei Spinoza lesen kann, der die unend-

liche Wesenhaftigkeit oder Substanzialität des Subjekts gleichfalls behauptet, und das sich unendlich, ewig, unsterblich, sich in Gott begriffen Wissen gleichfalls für die höchste Weise des Erkennens ausgibt."

„Noch willkührlicher wird S. 266 der Stelle XII. 266. ein Sinn untergelegt, der in derselben nicht enthalten ist."

„Die Stelle S. 266 (a. a. O. XIV. 208.) handelt wieder nur von der Identität des wissenden Subjekts, gleichviel ob dieses wissende Subjekt nur in dem Diesseits lebt, oder auch nach dem Tode seiner selbst bewußtes Individuum bleibt."

„In der S. 267 angeführten Stelle aus der Geschichte der Philosophie (XIII. 117.) konnte Hegel unmöglich an die Fortdauer nach dem Tode denken, da er nur den Gegensatz des Orients und Occidents bestimmt, und, wenn man den Gedanken des sterblich oder unsterblich Seyns zu Grunde legt, nur das occidentale das beisichseyende, unsterbliche Ich wäre. Dasselbe gilt S. 268 von den Worten a s Hegel's vermischten Schriften (XVI. 419.)."

„Die Stelle S. 269 aus der Logik (III. 266. 268.) betrifft nur den logischen Begriff des Selbstbewußtseyns, indem sehr naiv das Unpersönliche, der Begriff als das Anundfürsichseyende bezeichnet wird, das im Uebergehen zu sich selbst kommt, so daß ein Schüler Hegel's (Gabler) konsequent nur die logischen Kategorien das wahrhaft Ewige nannte."

„Die Stellen S. 270 (a. a. O. XVI. 214. 218. 217. 209.) beweisen, wie manche andere, daß Hegel auch religiöser Gefühle fähig war. Aber ein Anderes ist, wie z. B. Leibnitz ein christlicher Denker seyn, ein Anderes, im Dienste eines Denkens arbeiten, das wissenschaftlicher Weise, oder durch seine sogenannte immanente Selbstbewegung wohl auf die logische Idee (III. Bd. d. Logik S. 374), „„als den sich selbst wissenden, sich als das Absolute, sowohl subjektiv als objektiv zum Gegenstand habenden Begriff,"" nicht aber auf die Idee eines persönlichen Gottes und einer göttlichen Schöpfung führt."

Anhang.

Ueber die Anwendung der Hegel'schen Methode auf die Wissenschaft der Metaphysik.

Wie wenig die Hegel'sche Methode in der Lehre von der Unsterblichkeit zu einem befriedigenden Resultate führe, und wie völlig ungenügend sie hier sey, hat sich uns in der Kritik der Göschel'schen Schrift mit voller Klarheit ergeben. Daß jedoch nicht bloß auf diesen speziellen metaphysischen Gegenstand, sondern auf die Wissenschaft der Metaphysik überhaupt jene Methode keine Anwendung erleide, dieß zu zeigen ist die Absicht der Beurtheilung des nachstehenden Werkes:

Die Wissenschaft der Metaphysik im Grundrisse. Zum Gebrauche für seine Vorlesungen, von Dr. Karl Phil. Fischer, Privatdozenten der Philosophie an der Universität zu Tübingen. Stuttgart. Schweizerbart'sche Verlagshandlung. 1834. gr. 8. (XXVIII. Vorr. und 506 S.)

Was den Standpunkt betrifft, den der Verfasser dieses Werkes, den gegenwärtigen philosophischen Systemen gegenüber, sich gewählet, so ist derselbe ein von dem Göschel'schen in so ferne verschiedener, als er kein ausschließlich Hegel'scher, sondern ein über diesen sich erhebender und mithin freierer ist, wenn gleich noch einige Abhängigkeit von jenem sich in dem Versuche ausspricht, die Wissenschaft der Metaphysik — zwar nicht dem Inhalt, aber doch der Form nach — im Geiste des Hegel'schen Systemes darzustellen. Hören wir hierüber sein eigenes Bekenntniß in der Vorrede, woselbst er S. XX — XXI sagt: „Es kann keinem Kenner der Wissenschaft entgehen, daß ich mich durch das neueste und wenigstens formell vollendetste System einzig zu dem

Zweck wissenschaftlich gebildet habe, um die durch Vernunft erkennbare Wahrheit in einer dem Begriffe des Wissens so viel möglich entsprechenden Form darzustellen. So sehr mir aber auch die formellen Vorzüge dieses Systemes (nämlich des Hegel'schen) einleuchteten, so fand ich mich dennoch in materieller Hinsicht nicht vollkommen durch dasselbe befriedigt*), und es schien mir nichts wünschenswerther, als die weitere Entwicklung der Philosophie kennen zu lernen, deren Ideen den Inhalt der dialektischen Philosophie bilden. Als mir vor einigen Jahren das Glück zu Theil wurde, von den Vorträgen, die Schelling an der Universität München hält, die Einleitung in die Philosophie und einen großen Theil der Philosophie der Mythologie zu hören, sah ich mich in das System eines reelleren Wissens eingeführt, und zu meiner großen Befriedigung vernahm ich schon länger, als seit einem halben Jahre die öffentliche Ankündigung seiner Herausgabe. Baader's, Oken's und Schubert's Ansichten erschienen mir durch ihre Vorträge in vieler Hinsicht in einem neuen Lichte. Daß ich mich übrigens durch Schelling's und der Letzteren Vorträge wenigstens eben so selbstständig und mit eben dem kritischen Geiste, wie z. B. durch Hegel's und Steffens's Schriften gebildet habe, davon wird die Metaphysik selbst den Beweis liefern". . . „Man würde sich daher sehr irren," fährt der Verfasser S. XXIII fort, „wenn man glaubte, die vorliegende Darstellung enthalte die Ansichten der spekulativen Philosophen, durch deren Systeme ich mir meine wissenschaftliche Ueberzeugung gebildet habe, in dem Sinne und in der Gestaltung, in welcher sie diesen selbst angehören. Selbst die Stellen, welche ich aus den Schriften jener Forscher angeführt habe, dürfen nur als Analogien, nicht

---

*) Auch C. H. Weiße spricht in der Vorrede zu seinen „Grundzügen der Metaphysik" S. IV von der „formellen Wahrheit und materialen Unwahrheit der Philosophie Hegel's", gleichwie J. H. Fichte („Ueber die Bedingungen eines spekulativen Theismus". S. 44.) von den „kahlen und monströsen Resultaten dieser Lehre, von welchen sich alle tiefer denkenden und fühlenden Zeitgenossen mit Widerwillen abgewendet."

als organische Momente des entwickelten Systemes betrachtet werden."

Der Verfasser ist also vorzugsweise ein Verehrer Hegel's und Schelling's. Doch will er ein Schüler des ersteren nur in soferne heißen, als er ihm seine formelle Bildung verdankt. Denn er könne, bemerkt er S. XXV, die Meinung derer nicht theilen, welche die Hegel'sche Philosophie nicht nur für eine Reform der Logik, sondern für die vollendete, absolute Wissenschaft selbst erklären, und dadurch in den Verdacht kommen, daß sie von dem Systeme dieses großen Denkers mehr geblendet, als wissenschaftlich überzeugt seyen. — Es ist dieß ein bemerkenswerthes Geständniß von einem Schüler Hegel's, dem jedenfalls eine sehr vertraute Bekanntschaft mit dem Systeme desselben nicht abgesprochen werden kann. Denn mit der Beschränkung des Verdienstes Hegel's auf eine bloße Reform der Logik ist ja im Grunde das System desselben als philosophisches System so viel als aufgegeben. Eine Spekulation, deren ganzes Verdienst ein bloß logisches, bloß formelles ist, kann unmöglich mehr in Wahrheit ein System der Philosophie genannt werden. Und insoferne die Bedeutung aller Logik nur eine methodologische seyn kann, läßt sich dann jenes vermeintliche System eigentlich nur als eine Wissenschaft der Methode, die zum Systeme erst führen soll, betrachten. Der Werth einer solchen Wissenschaft der Methode ist unbestreitbar; und wem immer es gelungen seyn sollte, den wahren Weg zur spekulativen Erkenntniß entdeckt und nachgewiesen zu haben, der hätte selbst dann, wenn er bei dieser Wissenschaft der Methode stehen geblieben, und nicht weiter zur Entwicklung eines eigentlichen philosophischen Systemes fortgeschritten wäre, sich einen bleibenden Ruhm in der Geschichte der Philosophie gesichert. Ob aber eine spekulative Methode die wahre, wirklich zum Ziele führende sey, kann doch wohl nur dadurch sich erproben, daß das durch sie begründete System sich in der That als solches bewährt, und dem forschenden Geiste diejenige Befriedigung verschafft, die noch keines der seitherigen philosophischen Systeme ganz zu gewähren vermochte. Würde daher der Lehrer

einer neuen Methode zugleich — ihr gemäß — ein System entwickeln, das selbst von eifrigen Anhängern und Schülern desselben als ein materiell unbefriedigendes aufgegeben werden müßte, so wäre nicht wohl einzusehen, worin die dessenungeachtet so sehr angerühmten formellen Vorzüge desselben bestehen sollten, und aus welchen Gründen man noch ferner eine Methode festzuhalten für nöthig erachtete, die selbst unter den Händen des Meisters zu keinem wahren Wissensresultate geführt hat.

Der Verf. ist zwar der Meinung, daß, wenn er die Wahrheit der Idee nicht nur logisch fasse, sondern es für die höchste Aufgabe der erkennenden Vernunft halte, den Inhalt des objektiven, anschauenden Bewußtseyns in allgemeiner oder konkreter Bestimmung zu begreifen, dieß wenigstens dem tieferen Geiste der Hegel'schen Philosophie nicht widerspreche. Denn dieser „höchste Endzweck" der Wissenschaft sey §. 6. der Encyklopädie als Forderung ausgedrückt, wenn gleich die Ausführung der Forderung nicht entspreche. — Hegel fordert nun allerdings in dem zitirten Paragraphe, daß der Inhalt der Philosophie die Wirklichkeit sey, aber indem er hinzufügt, daß es sich in jener lediglich um Versöhnung der selbstbewußten Vernunft mit der seyenden Vernunft, mit der Wirklichkeit handle, schränkt er eben hiermit den Begriff der Wirklichkeit auf den bloßen Begriff der „seyenden Vernunft" ein, und indem er weiter behauptet, daß nur das Vernünftige wirklich und das Wirkliche nur das Vernünftige sey, hebt er allen reellen Fortschritt der Spekulation geradezu auf. Verdient daher des Verf. Streben „in der Darstellung seiner Metaphysik die Hegel'sche Spekulation auf den objektiven Inhalt der Vernunft zurückzuführen," insoferne alle Anerkennung, als hieraus ersichtlich ist, daß er Wahrheitsliebe genug besitzt, um ungeachtet seiner Eingenommenheit für die formellen Vorzüge des Hegel'schen Systemes, das Hauptgebrechen desselben nicht zu verkennen, so scheint uns doch jener Reduktionsversuch, abgesehen davon, daß er eine beständige Polemik erheischt, bei konsequentem Verfahren nur mit einem dem Geiste der Hegel'schen

Philosophie in formeller, wie materieller Hinsicht ganz entgegengesetzten Systeme enden zu können. Wir stimmen zwar ganz mit des Verf. Ansicht überein, daß die Philosophie nicht in Einer Zeit und am wenigsten von Einem Denker vollendet werden kann, und daß der wahre wissenschaftliche Fortschritt darin besteht, daß ein System durch verwandte Systeme der älteren und neueren Zeit ergänzt wird; und ebenso können wir es nicht anders als höchlich billigen, daß der Verf., wie er S. XXVII sich äußert, nicht bloß Ein System seiner Forschung zu Grunde gelegt, sondern die wissenschaftlich erkannte Einheit der spekulativen Systeme darzustellen bemüht gewesen. Gewiß, dasjenige System, das die Wahrheit aller vorausgegangenen in sich aufgenommen hätte, wäre das für die Gegenwart vollendetste. Aber zu diesem großen Werke einer neuen und vollkommneren Wiedergeburt der höchsten aller Wissenschaften, zu dieser schwierigen Ausscheidung der Wahrheit in allen Systemen und zur organischen Wiedervereinigung der getrennten Elemente, möchte es wohl vor Allem auch einer neuen Methode, und der Bildung eines höheren wissenschaftlichen Organismus, als jedes früheren, bedürfen, und möchte auch die Form — ohnehin das Vergänglichste an jedem irdischen Werke, durch die sich irgend ein vorausgegangenes, unvollkommneres System gebildet, wäre sie auch die unter allen bisherigen vollkommenste Form, ebenfalls durch die übrigen ergänzet und gesteigert werden müssen. Wenn daher der Verf. die Form nur Eines Systemes, nämlich des Hegel'schen, für die Entwicklung seiner Metaphysik geeignet findet*), so verfällt er

*) Auch C. H. Weiße (a. a. O. S. X—XI) hält die Anwendung der Hegel'schen Methode nicht nur auf die Metaphysik, sondern auch auf die von ihm sogenannte Realphilosophie für völlig angemessen und zulässig, und sucht dem Einwurfe, daß es eine Unangemessenheit des Inhalts zur Form der Wissenschaft gebe, wenn das wesentlich Freie und Positive durch eine Methode dargestellt werden solle, die in der absoluten Negativität und reinen Vernunftnothwendigkeit des von seinem positiven Inhalte entleerten Denkens wurzle, mit der Erwiederung zu begegnen: daß jene Vernunftnothwendigkeit das nicht wäre, was sie ist, wenn sie sich nicht in das Positive hinein fortsetzte und diesem, obgleich es nicht durch sie erzeugt, geschaffen werden könne, doch wesent-

wider Willen und Absicht zum Theil selbst wieder in die von ihm S. XXV mit Recht gerügte Einseitigkeit, welche darin besteht, daß man wähnt, in Einem Systeme schon im Besitze aller Wahrheit (folglich auch aller formellen) zu seyn.

Der Verf. selbst scheint in dieser Beziehung einen Einwurf zu besorgen, indem er weiter unten S. 89 demselben zu begegnen sucht, und sich zu diesem Behufe auf eine nähere Erörterung der Frage einläßt, ob denn überhaupt der Charakter der sogenannten Naturphilosophie und der dialektischen Philosophie eine

---

lich seine Form bestimmte, die Form, in der allein es sey und Wahrheit habe. — Und wie Weiße die Hegel'sche Methode vorzugsweise für seine Metaphysik als reine Vernunftwissenschaft in Anspruch nimmt, so der jüngere Fichte für seine Ontologie, die ihm (a. a. O. S. 39) die vollständige Wissenschaft der reinen Formen des Seyns und Denkens, in die das Konkrete sich hineinbildet, ist. — Gegen Beide läßt sich aber wohl mit allem Grunde erinnern, daß ja das Eigenthümliche der Hegel'schen Methode gerade darin besteht, daß sie nicht bloße Form der Wissenschaft, sondern Alles in Allem seyn will. Wird dieses ihr Streben als ein verkehrtes, falsches einmal anerkannt, wie dieß sowohl von Fischer, als Fichte und Weiße bereits geschehen, so kann auch von der Beibehaltung oder ferneren Anwendung einer Methode nicht mehr die Rede seyn, die so sehr in der Identifizirung der Form und des Inhaltes ihr eigenstes Wesen hat, daß es unmöglich ist, die bloße Form daraus abzuscheiden, ohne das Wesen der Methode selbst zu zerstören, und etwas ganz Anderes an deren Stelle zu setzen. Ueberhaupt aber sind wir der Ansicht, daß, gleichwie sich allerdings die Materie des Wissens nur durch die Form des Wissens, nämlich nur durch logisches, dialektisches Fortschreiten entwickeln läßt, auch das formelle Wissen, oder die sogenannten reinen Vernunftwissenschaften sich nicht ohne die Materie des Wissens, also nicht ohne die Voraussetzung eines positiven Erkennens entwickeln lassen. Denn eine so unmögliche Sache eine rein positive Wissenschaft ist, eine solche nämlich, die „alles Allgemei und Nothwendige der menschlichen Erkenntniß" ausschlösse, eben so unmöglich ist es auch, eine rein negative Wissenschaft zu erzielen d. h. eine solche, die rein aus sich selbst, in der Weise, wie es die Hegel'sche Methode verlangt, ohne alle und jede Voraussetzung und Rücksichtnahme auf die Erfahrung sich zu erzeugen vermöchte. Alle formellen Wissenschaften sind vielmehr nur dadurch und insoferne abstrakte Wissenschaften, als sie nur durch unausgesetzte Abstraktion von dem Konkreten zu Stande kommen, das sie aber eben darum in jedem Momente der Abstraktion als Materie (an der sich die Form entwickelt) voraussetzen.

solche Vereinigung, wie er sie beabsichtige, gestatte, und ob nicht jene ihren Inhalt, und diese ihre Form an sich selbst habe. Das Letztere, meint er, werde Niemand läugnen, wer die betreffenden Werke kenne. Namentlich werde derjenige, der die empirisch und spekulativ gleich bedeutungsvollen naturphilosophischen Werke Schelling's studire, wenn er anders dem methodischen Gange seiner sich durch ganze Bände hinziehenden Untersuchungen zu folgen im Stande sey, sich überzeugen, daß seine Ideen die Resultate der vielseitigsten Vermittlung seyen. Wer daher die entwickelte, ausgebreitete Wissenschaft der Idee, die von der dialektischen Philosophie gefordert, aber nicht dargestellt werde, kennen lernen wolle, der solle die Werke Schelling's und der Naturphilosophen lesen, die in seinem Geiste philosophiren. Und bevor Schelling sein „System" herausgebe, möge man nicht glauben, daß seine philosophischen Untersuchungen geschlossen seyen. Was übrigens jene Zurückführung der dialektischen Philosophie auf die Ideen der sogenannten Alleinheitslehre betreffe, so habe er (der Verf.) keineswegs die Absicht, die „Formen" des einen Systemes auf die „Resultate" des andern anzuwenden, vielmehr solle Form und Inhalt zugleich erneuert werden. So wenig er daher auch Anspruch auf Originalität mache, so würde man sich doch sehr irren, wenn man glaubte, in seiner Darstellung der Metaphysik die Ideen der „Naturphilosophie" nur in anderer Form wieder finden zu können. Vielmehr werde man gerade in den höchsten Problemen, z. B. in der Idee des persönlichen Gottes, in der Ansicht von der Weltschöpfung und von dem Verhältnisse der Ewigkeit zu der Zeit eine zwar durch das Studium der spekulativen Philosophie älterer und neuerer Zeit gebildete, keineswegs aber irgend einem Forscher angehörige Theorie finden. — Wenn der Verf. hierdurch seine früheren Behauptungen einigermaßen wieder modifizirt, so modifizirt sich, wie billig, darnach auch unser vorhin ausgesprochenes Urtheil über die Einseitigkeit seines Standpunktes in formeller Beziehung. Und wenn wir auch mit diesem Standpunkte aus den angegebenen Gründen uns nicht einverstanden erklären können, so soll doch hiermit in

keiner Weise dem ausgezeichneten spekulativen Talente, das der Verf. in der vorliegenden Metaphysik allenthalben bewähret, zu nahe getreten werden.

Doch wenden wir uns jetzt zu dieser seiner Metaphysik selbst, deren geistvolle Behandlung unser lebhaftestes Interesse erregt hat, und uns, ungeachtet unserer mehrfach abweichenden Ansichten von dem Verfasser, allein schon mit demselben hätte befreunden müssen, wären wir nicht schon von früherher mit ihm durch alte Bande der Achtung und Freundschaft verbunden. Namentlich aber dürfte die sich durch die ganze Metaphysik hindurchziehende und bis aufs Einzelnste eingehende Polemik gegen die Hegel'sche Philosophie die Aufmerksamkeit der Freunde, wie Gegner derselben in um so höherem Grade in Anspruch nehmen, ein je gründlicheres Studium der Hegel'schen Schriften und eine je vielseitigere philosophische Bildung der Verf. beurkundet. Derselbe gehört daher allerdings im besten Sinne derjenigen Partei der Hegel'schen Schule an, welche, wie er selbst am Schlusse der Vorrede sagt, sich nicht mit der äußerlichen Anwendung der Lehrmeinungen dieser Philosophie beschäftigt, sondern durch ihr Studium lediglich zur tieferen Begründung und reicheren Ausführung des spekulativen Wissens sich zu bilden bemüht ist. Von den dieser besseren Partei Angehörigen steht auch gewiß zu erwarten, daß sie jenem, von dem Verfasser selbst also genannten „Systeme eines reelleren Wissens" als redliche und tüchtige Mitarbeiter sich anschließen werden, gleichwie sie dasselbe schon bei seiner ersten Ankündigung auf das theilnehmendste begrüßt haben*).

*) „Schelling ist uns", sind des jüngeren Fichte Worte (a. a. O. S. 40—41), „der Reformator der neueren Zeit, der den Keim einer unendlichen Bildung in die Gegenwart gelegt, von welcher schon jetzt alle höheren Impulse der Wissenschaft ausgegangen sind. Und was Referent an seinem Theile noch zu leisten gedenkt, in Zusammenwirkung der jüngeren philosophischen Zeitgenossen, mit denen in verwandtem Geiste er zu philosophiren bekennt, — keiner von uns wird verläugnen, daß es nur durch die tiefe Erregung der eigentlichen lebenbringenden Ideen ist, welche von jenem Genius ausgegangen. Wer aber in seinem Jünglingsalter schon dergestalt der Zeit voranschritt, und

Der Verf. versteht unter **Metaphysik** (S. XIII) die objektive Vernunftwissenschaft, welche die Gegenstände der Vernunft in ihrer Wesentlichkeit oder im Elemente der Allgemeinheit erkennt. Er erklärt sie S. XVI für eine besondere Wissenschaft, welche ebensowohl, als die Logik, an und für sich dargestellt zu werden verdiene. Denn nur ein in einem besonderen Systeme mehr befangenes, als von demselben wissenschaftlich überzeugtes Denken fixire sich, bemerkt er S. XV gegen **Hegel**, in der Meinung, die logischen Bestimmungen seyen nicht nur die allgemeinen Formen und Gesetze des Denkens und Seyns, sondern „der wahrhafte Inhalt und Gegenstand" der Vernunft, und die

---

sie vom Innersten her einer neuen Entwicklung entgegenführen half, kann, nachdem er die reifern Mannesjahre in ernster Stille durchforscht, unbewegt durch Alles, was um ihn her vorging, auch jetzt nur entscheidend hervortreten. Er muß der Zeit das Wort anzubieten haben, welches ihre Räthsel löst, und Licht bringt in die chaotische Verwirrung ihres Durcheinandermeinens . . . Ueberhaupt aber (S. 48) ist zu hoffen, daß der Zeitpunkt nicht mehr fern ist, welchen einst **Schelling** selbst in Jünglings-Begeisterung prophezeite, wo die Geschiedenheit der philosophischen Sekten, wie nicht minder der Wissenschaften immer mehr verschwindet: wo das Zeitalter philosophiren wird im gemeinsamen Lichte gotterleuchteter Wissenschaft, und die Eitelkeit und Eigenliebe eigener Geltung vor der Höhe der geistigen Interessen und dem Bedürfnisse gemeinsamen Wirkens vergessen wird." — Und **Weiße** (a. a. O. S. VIII), nachdem er von jener nun vorübergegangenen Zeit gesprochen, in der **Hegel** ohne Rival fast alle jüngeren Kräfte, in denen Sinn und Anlage für Philosophie vorhanden war, in seinen Kreis gezogen, füget hinzu: „Dieß hat sich jetzt geändert. Theils aus eigener Kraft, theils in der Nachfolge eines großen Meisters, der seitdem wieder seine Stimme erhoben hat, und einen nochmaligen Umschwung der Philosophie verheißt, hat sich dem Kreise der **Hegel**'schen Anhänger gegenüber ein zweiter, zwar minder eng geschlossener, aber um so vielseitiger und rüstiger aufstrebender Kreis der jüngeren philosophischen Generation gebildet, dessen Losungswort bisher wenigstens durchaus die Opposition gegen **Hegel** war." Und S. 11 heißt es ebendaselbst: „Mit einer Klarheit und einer schlagenden Kraft, die vollkommen des Genius seiner früheren philosophischen Schöpfungen würdig ist, hat **Schelling** das System **Hegel**'s in seinem eigentlichen Prinzip, in seinem wahrhaften Mittelpunkte erfaßt, und über die Tendenz und den Charakter desselben ein Bewußtseyn eröffnet, welches man aus dem System selbst zu schöpfen noch nicht vermocht hatte, ja welches dasselbe von sich selbst zu fassen unvermögend war."

Gegenstände der Vernunft — die Ideen der Welt, des Geistes und der Gottheit — seyen nur „Substrate," von welchen sich das spekulative Denken „zu befreien" habe, um „die Natur und den Werth der Denkbestimmungen, auf welche es allein ankomme, an und für sich zu betrachten." Dieser formelle Charakter der Hegel'schen Philosophie, der sich als logischer Idealismus bezeichnen lasse, zeige sich in ihrer ganzen Ausführung; und nicht umsonst erinnere der Urheber desselben, „der logische Begriff" sey (in der Logik) noch formell, aber gar nicht, als ob er je einen andern Inhalt erhalten sollte, als sich selbst. Die metaphysischen Ideen werden nicht etwa deßhalb von der objektiven Logik, welche an „die Stelle der Metaphysik" treten solle, ausgeschlossen, um in den konkreten Wissenschaften in ihrer objektiven Realität dargestellt zu werden, sondern wer diese Philosophie nicht etwa nur exoterisch kenne, der könne sich leicht überzeugen, daß die Existenz der Natur und des Geistes durch einen nur logischen Prozeß erklärt werde, indem es allerdings nur die immanente Dialektik der logischen Bestimmungen sey, durch welche alle Sphären der Natur und des Geistes erkannt werden sollen, und welche mithin in ihrer abstrakten Allgemeinheit in dem verschiedensten Inhalte dieselbe sey. Dieses Verfahren, wornach der Inhalt mit der Form verwechselt, oder auf diese reduzirt werde, durch eine auf das Spezielle eingehende Kritik zu berichtigen, und allenthalben den Widerspruch von dem, was Hegel wissenschaftlich wolle und fordere, und dem, was er wissenschaftlich erkenne, hervorzuheben, ist, wie der Verf. S. XV und XXIV bemerket, die Hauptabsicht seiner Kritik des Hegel'schen Systemes. Statt daß mithin, heißt es ferner S. XI, die Logik für die absolute Wissenschaft zu halten sey, sey vielmehr ihr Prinzip ein Denken, welches sich durch das Erkennen einer nicht durch seine Dialektik hervorgebrachten Welt zu objektiviren und zu realisiren habe. Solle daher das „Denken des Denkens" auf die immanente Dialektik des Begriffs beschränkt werden, so habe die subjektive Logik nur seine entwickelteren Formen — das Urtheil und den Schluß — zu betrachten, — und die der subjektiven

vorauszusetzende objektive Logik, welche in spekulativer Bedeutung nicht, wie Hegel wolle, an die Stelle der Metaphysik, sondern der Ontologie trete, habe die wesentlichen Gesetze des Denkens aus dem reinen Begriffe des Selbstbewußtseyns abzuleiten, und die allgemeinen und nothwendigen, nicht die bestimmteren, erst durch das reale Erkennen sich ergebenden Kategorien zu entwickeln — Kategorien, deren Allgemeinheit und Nothwendigkeit sich darin erweise, daß sie alles Denken, d. h. alle besonderen Formen des Urtheilens und Schließens möglich machen und bestimmen. Die Methodenlehre werde dagegen als bestimmteres Denken des Denkens mit dem Fortschritte des objektiven Denkens in reicherer, entwickelterer Form sich gestalten. Wie aber die Logik (S. XVI) die nothwendige Voraussetzung alles objektiven Denkens sey, wenn dieses methodisch fortschreiten solle, so sey die Metaphysik die Voraussetzung der konkreten Wissenschaften, in denen nicht in allgemeinen und nothwendigen Erkenntnissen fortgeschritten werde, indem ihr Inhalt nicht nur ein substanzieller, sondern ebenso sehr ein empirischer sey, der nicht mit reiner Vernunft erkannt werden könne. Jenes substanzielle, den realen Wissenschaften vorauszusetzende Vernunftwissen systematisch darzustellen, sey von jeher die Aufgabe der Metaphysik gewesen. Denn um in den Gebieten der realen Wissenschaften (S. XVIII) nur die konkrete Verwirklichung ihrer inneren Wahrheit zu erkennen, müsse die Vernunft das System ihrer allgemeinen substanziellen Idee in dem immanenten Zusammenhange seiner Momente erkannt haben. Die Metaphysik sey daher (S. 3) die Mitte, welche in der wesentlichen Einheit von Form und Inhalt, in welcher sie ihre Idee darstelle, die formelle Wissenschaft mit den realen Wissenschaften, und diese mit jener vermittle. Denn während sie durch den Rückgang in die subjektive Allgemeinheit ihrer Form zur Logik werde, bestimme sie sich durch die Besonderung ihres Inhalts zur Philosophie der Natur und des Geistes. In diesem sich Besondern oder Koncresziren erweitere sich das metaphysische Denken zu dem nicht bloß gedachten, sondern ebensosehr geschauten Inhalte jener reellen Wissenschaf-

ten. Und durch diese Bewegung werde die wesentliche Einheit von Form und Inhalt nach der Seite der Allgemeinheit subjektiv, nach der Seite der Besonderheit aber objektiv gesetzt.

Gegen diesen von dem Verf. entwickelten Begriff der Metaphysik glauben wir vorzüglich Folgendes erinnern zu müssen. Der Verf. nennt die Metaphysik die objektive Vernunftwissenschaft und zwar ausdrücklich in einem, von der Hegel'schen objektiven Logik verschiedenen Sinne. Aber sie ist ihm dessenungeachtet eine bloße Vernunftwissenschaft*), in welcher es

*) Auch C. H. Weiße (a. a. O. S. 38) erkläret die Metaphysik, obgleich in einem von dem Fischer'schen verschiedenen Sinne, für die Wissenschaft des reinen Denkens, für reine Wissenschaft a priori (auch reine Vernunftwissenschaft, schlechthin rationale Wissenschaft genannt), indem der Gegenstand der Metaphysik das sey, was an sich nicht Gegenstand ist, nämlich der Begriff als solcher, der reine, gegenstandlose, abstrakte Begriff. Er verwahrt sich zwar zugleich gegen jede Ausschließlichkeit dieser reinen Vernunftwissenschaft (weßhalb er sie auch keine rationalistische, sondern nur rationale genannt wissen will), indem dieselbe (S. 16) zu ihrem Resultate das Nichtseyn des Nothwendigen und die alleinige Realität des Freien habe. Indessen, abgesehen davon, daß auch dem Nothwendigen, als integrirendem Momente aller Wirklichkeit, die Realität nicht abgesprochen werden kann (wer auch wäre sich der ihn einschränkenden Nothwendigkeit in allen Stücken nicht sehr fühlbar als einer Realität bewußt?), daß ferner eine Wissenschaft des bloßen Denkens von jeher nur als Logik, nicht aber als Metaphysik gegolten, und die Aristotelische Erklärung der letzteren als Wissenschaft von dem Seyenden als solchem, auf die sich der Verf. S. 18 beruft, nach unserer Ansicht gerade das Entgegengesetzte besagt, so ist auch innerhalb des bloßen Denkens, der reinen Vernunft, eine Ausschließlichkeit, wie sie hier beabsichtiget wird, etwas Unstatthaftes, ja Unmögliches. Daß aber die Metaphysik in gewissem Sinne eine selbstständige und eigenthümliche Wissenschaft — gegenüber den speziellen spekulativen Wissenschaften von Gott, der Welt und dem Menschen — ist, kann zugegeben werden, ohne diese drei Hauptobjekte aller Philosophie geradezu von ihr auszuschließen, wie dieß Weiße verlangt. Denn daß es, wenn die Metaphysik, als das Allgemeine, der konkreten oder Realphilosophie, als dem Besonderen, gegenübergestellt wird, der Willkühr anheim gegeben sey (wie der Verf. S. 18 bemerkt), wo dann das Allgemeine aufhören und wo das Besondere anfangen solle, scheint uns bei einer freien Wissenschaft, wie die Philosophie ist, deren Gränzen sich nicht kleinlich abmarken lassen, einestheils unvermeidlich, anderntheils aber auch von sehr geringfügiger Bedeutung, voraus-

(S. XVII und XXV) lediglich auf ein reines substanzielles Vernunftwissen abgesehen ist, und das Seyn (S. XVI) so wenig über das Denken, als dieses über jenes hinausreicht, der ganze Inhalt mithin ein nur gedachter und durch und durch begriffener ist. Wie aber in diesem Falle die Metaphysik noch das verbindende Mittelglied zwischen der Logik und den konkreten Wissenschaften seyn könne, ist nicht wohl einleuchtend. Denn sie könnte doch nur dann es seyn, wenn sie keine bloße Vernunftwissenschaft, sondern zugleich auch eine Erfahrungswissenschaft, aber freilich auch eben so wenig eine bloße Erfahrungswissenschaft wäre. Schon der Ausdruck „objektive" Vernunftwissenschaft, wenn er anders einen wirklichen Sinn haben soll, deutet ja darauf hin, daß von einer Wissenschaft die Rede ist, in welcher zur Vernunft noch etwas Anderes hinzukommen muß, nämlich ein objektiver, durchaus erfahrungsmäßiger Inhalt, der eben deßhalb auch nothwendig über das bloße Denken hinausreicht. Zu diesem objektiven Inhalte der Metaphysik gehört aber sicher dann auch dasjenige, was Gegenstand der Ontologie ist, die der Verf. in die sogenannte objektive Logik verweiset; wogegen wir sie für einen integrirenden Theil der Metaphysik halten und zwar für denjenigen, der ihrer speziellen Entwicklung, also sowohl der Theologie, als Kosmologie und Anthropologie als unentbehrliche allgemeine Grundlegung*) vorausgehen muß.

---

gesetzt, daß man, wie dieß in allen Wissenschaften nöthig ist, auch hier gehörig Maaß zu halten weiß. Ja selbst bei der Beschränkung der Metaphysik auf den reinen, gegenstandlosen Begriff ist es zuletzt unmöglich, diesen in seiner Reinheit und Abstraktheit festzuhalten, wie hiefür des Verf. Metaphysik selbst der deutlichste Beweis ist, indem in derselben logische und ontologische Bestimmungen, z. B. die Begriffe der Einheit und des Gegensatzes, oder der Causalität und Wechselwirkung, neben den metaphysischen Gedanken von Raum und Zeit, oder den naturphilosophischen Bestimmungen von Schwere und Chemismus, oder Organismus und Leben, abgehandelt werden.

*) In Ansehung der Nothwendigkeit einer solchen allgemeinen Grundlegung, die auch die Basis des gegenwärtigen Schelling'schen Systemes bildet, mag man sie nun Ontologie, oder Metaphysik, oder wie immer nennen, stimmen wir ganz mit dem jüngeren Fichte und Weiße überein, wenn wir

Indem nun der Verf. die Ontologie als nicht zur Metaphysik gehörig betrachtet, setzt er natürlich die ganze ontologische Grundlegung derselben schon voraus, und beginnt seine Metaphysik, nach vorangeschickter Einleitung, sogleich mit der Kosmologie, an welche er sodann die Psychologie, Pneumatologie und Theologie anreihet. In der Einleitung aber ist es lediglich der Begriff der Metaphysik, den der Verf. nach allen Seiten hin zu entwickeln und gegen die Hegel'sche Ansicht zu rechtfertigen sucht. Wenn übrigens der Verf., trotz seiner Opposition gegen Hegel, den Begriff der Metaphysik in einem noch immer zu ausschließlichen rationellen Sinne nach unserer Ansicht erfasset, und sein Versuch der Metaphysik jener elementaren Begründung ermangelt, die nur durch eine vorausgehende ontologische Untersuchung erzielet werden kann, so ist dagegen nicht zu verkennen, daß derselbe in der Ausführung und Entwicklung seines Systemes den ersteren dieser Mängel großentheils durch eine glückliche Inkonsequenz, nämlich durch einen allenthalben zugleich empirischen und lebendigen Fortschritt, gleichwie den letzteren durch die Methode seiner Entwicklung vielfach zu beseitigen und zu ergänzen gewußt hat.

Nachdem wir nunmehr sowohl den philosophischen Standpunkt des Verf., als auch den Begriff der Metaphysik, wie ihn derselbe in der Vorrede und Einleitung ausgesprochen, so weit es uns hier nöthig schien, beleuchtet haben, gehen wir auf die von ihm versuchte Ausführung dieser Wissenschaft selbst über, wobei wir uns jedoch, wegen des großen Umfanges des vorliegenden Werkes, darauf beschränken müssen, den Leser mit dem Entwicklungsgange des Verf. nur im Allgemeinen und mit den Hauptmaterien, die derselbe in seiner Metaphysik behandelt, bekannt zu machen, und lediglich im Vorübergehen auf dasjenige hinzuweisen, was uns von besonderem Interesse geschienen, und womit wir uns theils einverstanden, theils nicht einverstanden erklären können.

---

gleich hinsichtlich des speziellen Begriffes und der Behandlungsweise dieser Wissenschaft einer anderen Ansicht sind.

Daß der Verf. in der Einleitung sich lediglich mit der Entwicklung des Begriffes der Metaphysik beschäftige, und zum Zwecke einer Verständigung über diesen Begriff die Hegel'sche Lehre einer ausführlichen Prüfung unterwerfe, haben wir bereits bemerkt. Aus dieser Kritik möge uns erlaubt seyn, einige Stellen, wenn auch nur aphoristisch hier mitzutheilen. „Hegel," sagt der Verf. S. 11 ff. „führte den absoluten Idealismus der Schelling'schen Alleinheitslehre auf das Prinzip des Fichte'schen subjektiven Idealismus zurück, welches er aber nicht als Prinzip des Selbstbewußtseyns, sondern als allgemeine Subjektivität, oder als das reine Denken faßte, welches, mit dem reinen Seyn identisch, sich nicht durch die Objektivität ergänzt, sondern diese durch die immanente Selbstbewegung des Begriffes hervorbringt. Wie Fichte seinen Idealismus auf eine petitio principii baut, die er auf keine Weise zu rechtfertigen im Stande ist, so geht auch Hegel in seiner idealistischen Tendenz nur von Einer Voraussetzung aus, die er aber nicht einmal zugibt, vielweniger sie wissenschaftlich rechtfertigt. Dieses Unbegründete ist übrigens nicht der Begriff der Logik, welcher vielmehr das Resultat der Phänomenologie ist, sondern der der Phänomenologie vorausgesetzte Begriff des Bewußtseyns, wornach dessen Gegenstände nur übergehende Momente des Wissens sind." S. 16. „Man kann mit vollem Recht zugeben, die Logik sey nicht in dem Sinne eine formelle Wissenschaft, daß sie keinen Inhalt habe, da sie als Wissenschaft des Denkens an dem Denken und seinen allgemeinen Formen ihren Inhalt hat; — aber daraus folgt noch nicht, was Hegel weiter behauptet, daß nämlich die Formen des Begriffs der lebendige Geist des Wirklichen seyen, und daß von dem Wirklichen wahr nur sey, was kraft dieser Formen durch sie und in ihnen wahr ist." S. 18. „Was die Erklärung betrifft, daß der logische Inhalt die Darstellung des göttlichen Wesens selbst sey, so ist sie eine Versicherung, die Niemand glauben wird, welcher weiß, daß die Bestimmungen des Seyns und des Wesens, welche in der objektiven Logik abgehandelt werden, soweit sie Realität haben, lediglich von der Welt und den weltlichen

Dingen gelten. Daß aber der logische Verlauf, in welchem in der subjektiven Logik der reine Begriff durch die Urtheils- und Schlußformen entwickelt wird — wie im dritten Bande der spekulativen Logik versichert wird — die unmittelbare Darstellung der Selbstbestimmung Gottes zum Seyn, d. h. hier, zur Objektivität sey, ist eine eben so willkührliche Behauptung." S. 19. „Der subjektiv-idealistische Charakter der spekulativen Logik ist der Gesichtspunkt, von welchem Hegel seine Wissenschaft gleich in der Einleitung betrachtet; aber die wissenschaftliche Begründung, durch welche dieser Begriff der Logik innerhalb ihrer selbst gerechtfertigt werden soll, ist so wenig eine Folge der Ausführung, daß man vielmehr ohne jene Voraussetzung weder in seine Logik hineinkommen, noch auch nur einen Schritt in derselben thun kann." S. 20. „Das Verfahren der Wolf'schen Metaphysik, die ontologischen Bestimmungen auf die in den Formen der Vorstellung als bekannt vorausgesetzten Vernunftgegenstände raisonnirend anzuwenden, ist freilich unwissenschaftlich; aber jene Ideen schlechthin Substrate zu nennen, von welchen die logischen Formen zu befreien seyen, so daß, wie Hegel ausdrücklich am Schlusse der Eintheilung der Logik sagt, „„ihre Natur und ihr Werth an und für sich selbst"" nur nach der Trennung von dem objektiven Inhalt zu betrachten sey, dieß ist eine Annahme, die Hegel nirgends gerechtfertigt hat, und welche daher mit vollem Rechte unkritisch zu nennen ist." S. 22. „Nach Hegels ausdrücklicher Erklärung besteht die Unvollständigkeit der logischen Wesenheit nicht darin, daß sie der im Gefühl und in der Anschauung gegebenen vermeintlichen Realität entbehre; vielmehr liegt sie darin, daß der Begriff noch nicht seine eigene aus ihm selbst erzeugte Realität sich gegeben habe. Eine nothwendige Folge dieser Ansicht ist, wenn ferner behauptet wird, der Begriff begreife nicht einen von ihm verschiedenen Inhalt, sondern sich selbst, so daß der Gegenstand ohne das Denken eine Vorstellung oder auch ein Name sey, und daß nur die Begriffsbestimmungen es sind, in denen er ist, was er ist. In der That, fügt Hegel hinzu, kommt es daher auf sie allein an, sie sind der wahrhafte Gegenstand und

Inhalt der Vernunft, und ein solches, als man sonst unter Gegenstand und Inhalt im Unterschied von ihnen versteht, gilt nur durch sie und in ihnen. Diese Worte, in denen der logische Idealismus auf die höchste Spitze getrieben wird, werfen das letzte Licht auf das Verfahren, nach welchem Hegel mit allem sonstigen Inhalt auch die Gegenstände der Metaphysik von der absoluten Wissenschaft ausschließt, und sie bloße Substrate nennt, so wie er überhaupt außer dem logischen Inhalt, welcher die absolute Form selbst ist, nur von Nichtigem, Zufälligem wissen will, das nur für die Vorstellung Wirklichkeit habe." S. 25. „Indem Hegel außer der Bestimmtheit des Begriffs und dem immanenten Unterschied von keiner Konkretion, als der sinnlichen, wissen will, verfällt er in das entgegengesetzte Extrem, in welches Kant gerathen ist. Während der Letztere den Ideen an und für sich keine Wahrheit zuschrieb, weil sie des räumlichen und zeitlichen Stoffs der Sinnlichkeit entbehren, hält Hegel den Begriff an und für sich für reell und objektiv, so daß er keiner Anschauung zu seiner Realisirung bedürfe, und diese vielmehr auf die ihm immanente Form zu reduziren habe. Ja — Hegel erklärt es im dritten Bande seiner Logik S. 23 sogar für einen Rückschritt, wenn sich der Begriff durch die Form der Vorstellung oder der Anschauung, die er sich unterworfen, und als deren unbedingten Grund er sich erwiesen habe, ergänzen und realisiren würde." S. 29. „Das Ergebniß der Charakteristik von dem Begriffe, der Tendenz und dem Resultate der absoluten Wissenschaft bestimmt sich nach dem Vorangegangenen dahin, daß Hegel, wenn er über die immanente, d. h. rein logische Entwicklung des Begriffs hinausgeht, und ihn durch empirische Bestimmungen, die er nicht an und für sich selbst hat, realisirt, inkonsequent wird, aber durch diese Inkonsequenz die Nothwendigkeit und Realität einer objektiven Entwicklung der Philosophie nicht nur bestätigt, sondern sogar in gewissem Sinne begründet." S. 78 faßt der Verf. am Schlusse seiner Charakteristik der objektiven Logik die Resultate ihrer Prüfung nochmals zusammen, und sagt zuletzt: „Indem wir auf unsere Prüfung zurückblicken, müssen wir die im-

manente Dialektik des logischen Denkens für unwissenschaftlich und eben deßhalb für subjektiv oder erkenntnißlos erklären. Denn erstens wird nicht, was Hegel selbst von dem wissenschaftlichen Denken fordert, auf solche Weise fortgeschritten, daß „„von einfachen Bestimmtheiten begonnen, und die folgenden immer reicher und konkreter würden, so daß das Resultat seinen Anfang enthielte, und dessen Verlauf ihn um eine neue Bestimmtheit bereicherte...““ „Und zweitens," fährt der Verf. nach näherer Motivirung jener Behauptung S. 83 fort, „ist die Hegel'sche Dialektik so abstrakt, daß sie über der Identität den Unterschied der Gegensätze verkennt, während doch Hegel selbst die Einsicht, daß der Unterschied eben so nothwendig wie die Einheit, und die Entgegensetzung als eine reelle zu denken sey, entschieden genug ausgesprochen hat."... „Was aber aus dieser ganzen Prüfung folgt," sind des Verf. Worte S. 85, „ist die Einsicht, daß durch die Dialektik des „Einen Begriffs" kein System geschaffen werden kann, und daß die Lehre von dem Seyn und dem Wesen, die an die Stelle der Ontologie tritt, die Metaphysik nicht entbehrlich macht. Der Grund aber, warum sich das System der objektiven Logik nicht nur nicht objektiv, sondern eben so wenig dialektisch zu bewähren vermag, ist ihre Ungegenständlichkeit. Selbst die größte Energie des Denkens kann den fehlenden Inhalt nicht ersetzen, und wo der Eine, d. h. logische Begriff in Allem das Substanzielle, seine immanenten Momente aber die einzigen Bestimmungen der Wissenschaft sind, da ist ein Formalismus unvermeidlich, den Hegel auf seinem Standpunkte selbst dann nicht überwunden hätte, wenn seine dialektische Meisterschaft noch größer wäre."

An die Einleitung schließt sich als erster Theil der Metaphysik die rationale Kosmologie an. Der Verf. handelt in den einzelnen Abschnitten derselben von dem Prinzipe der Welt, von den Momenten und Stufen der Naturschöpfung, von dem menschlichen Wesen als Schluß der Naturschöpfung und Anfangspunkt einer geistigen Welt, von der natürlichen Welt — als der Voraussetzung der Entwicklung und Bildung des Geistes, von

dem Verhältniß des Geistes zu der Natur, und endlich vom Uebergange zur rationalen Psychologie. Was das Prinzip der Welt betrifft, welches nach der Erklärung des Verf. keine immanente Weltursache, sondern der Wille einer absoluten Persönlichkeit ist, so ist nicht zu verkennen, daß der Verf. am Ende seiner Metaphysik den Begriff dieser absoluten Persönlichkeit in freierer Weise, als am Anfange der Entwicklung erfaßt und dargestellt hat. Wenigstens ist die Behauptung, welche S. 95 sich ausgesprochen findet, daß die absolute Persönlichkeit sich die Hervorbringung ihrer selbst durch die Weltschöpfung, und Gott mithin die Idee seiner selbst sich durch sein Bewußtseyn von der Welt zu vermitteln habe, späterhin nicht nur dadurch motivirt, daß der Verf. selbst S. 489 es als einen Grundirrthum Hegel's bezeichnet, daß er die göttliche Selbsthervorbringung mit der Weltschöpfung identifizire, sondern es ist auch außerdem in der ganzen rationalen Theologie das Streben des Verf. ersichtlich, den Begriff der Gottheit von jener Schranke ihrer Freiheit, die ein solches Gebundenseyn an die Welt nothwendig zur Folge hätte, zu befreien, indem er einerseits das göttliche Bewußtseyn nicht mehr durch die Schöpfung der Welt, sondern durch Gottes eigene Natur sich vermitteln läßt, andererseits die ewige Weltschöpfung nur für die wesentliche, ideelle Voraussetzung der zeitlichen, aktuellen Schöpfung erkläret. — In dem zweiten Abschnitte heißt es unter Anderem S. 102: „Um die Stufenfolge der Schöpfung, die eine immer höhere und vermitteltere Position des einen Begriffs (?) beweist, zu begreifen, muß man sich zu der Idee einer der Weltschöpfung analogen immanenten Selbsterzeugung des absoluten Willens (d. h. des schöpferischen Geistes) erheben." Der Verf. unterscheidet nämlich, wie er weiter unten S. 450—51 bemerkt, mit Franz v. Baader zwischen dem immanenten Produziren, durch welches Gott sich selbst, d. h. seinen Sohn erzeugt, und dem emanenten oder transitiven Hervorbringen, durch welches er die Welt schafft, und glaubt hierdurch allen, sowohl den ideellen wie substanziellen Pantheismus

so entschieden überwunden, daß nach dieser Denk= und Ausdrucks=weise kein Mißverständniß mehr möglich sey. — Der dritte Abschnitt beschäftigt sich mit dem „Urmenschen," der als Schluß der Naturschöpfung der Anfangspunkt einer geistigen Welt ist. Was wir in dieser und der vorhergehenden Untersuchung hauptsächlich vermissen, ist eine speziellere Erörterung des Begriffes der Schöpfung und ihrer Möglichkeit überhaupt, und die wirkliche Erweisung des urmenschlichen Bewußtseyns als Schlußpunktes der Schöpfung aus deren Momenten oder Stufen. — Im vierten Abschnitte werden die Begriffe der organischen und unorganischen Natur, der Räumlichkeit, Zeitlichkeit u. s. w. — entwickelt. — Im fünften Abschnitte beschäftiget sich der Verf. vorzugsweise mit der Würdigung der Oken'schen und Hegel'schen Ansicht von dem Verhältnisse des Geistes zur Natur. Seine Kritik Hegel's ist namentlich gegen dessen Behauptung gerichtet, daß die Natur zu unmächtig sey, um ihre Ausführung in Klassen und Ordnungen möglich zu machen. Auch wir sind keineswegs geneigt, die Natur mit Hegel für einen bloßen mißlungenen Versuch des logischen Begriffes, sich selbst zu objektiviren, anzusehen; möchten aber dessenungeachtet nicht unbedingt zugeben, was der Verf. S. 155 behauptet, daß die wahrhaft spekulative Naturansicht diese sey, die Natur so zu denken, daß nichts zufällig, sondern Alles Moment eines sich seinen unendlichen Begriff bis ins Einzelnste bestimmenden Systemes sey. Bemerket doch der Verf. selbst S. 159, daß, wenn tiefdenkende Forscher die Natur als eine Welt voll Sinn, voll Zusammenhang und voll Bedeutsamkeit betrachten, sie nichts desto weniger, zwar nicht das durch den göttlichen Begriff organisirte System des Seyns, aber doch die materielle Welt für einen Abfall von der Idee halten. — In dem sechsten und letzten Abschnitte der Kosmologie hat uns ganz besonders angesprochen, was der Verf. über die typische und symbolische Bedeutung der Natur, das Verhältniß der Kunst zur Natur und den Werth der Naturforschung bemerket. In dieser letzteren Beziehung äußert sich derselbe S. 172: „In der neuesten Zeit hat es sich auf die auffallendste Weise gezeigt, daß

sich die Spekulation nur durch die Erforschung der Natur zu begründen vermochte. Wer die Resultate der spekulativen Wissenschaft kennt, mag den Weg der Naturforschung, durch welche dieselben errungen wurden, für zurückgelegt ansehen; aber wenn die Wissenschaft des Geistes wahrhaft gefördert werden soll, so bedarf es einer neuen Vertiefung in den Sinn des Naturlebens, durch welches die Welt des Geistes vermittelt ist. Man meint wohl, man könne das Geistige ohne das Natürliche verstehen, aber der Geist ist eben, weil er als die Wahrheit und Freiheit der Natur zu denken ist, so wenig ohne seine Voraussetzung oder naturlos zu fassen, daß man vielmehr nur die Wahl hat, ob man sich die Idee des Geistes durch eine wahre, begründete, oder durch eine falsche, oberflächliche Naturkenntniß vermitteln will, und Manche würden von dem Geiste nicht so geistlos denken, wenn sie von natürlichen Dingen eine gründlichere Kenntniß hätten."

Im zweiten Theile, der die rationale Psychologie enthält, handelt der Verf. von dem Begriffe des subjektiven Geistes, von dem Verhältnisse der Momente des subjektiven Geistes, von dem Verhältnisse des Individuums zu sich selbst, zur Welt und zur Gottheit. Im ersten Abschnitte geht der Verf. von dem natürlichen Bewußtseyn aus, welches auf eine Umkehrung des wahren Verhältnisses der Momente der Persönlichkeit zurückweise, und einen Prozeß zur Folge habe, dessen immanente Voraussetzung das Wesen, dessen vermittelndes aktives Prinzip die Seele und dessen Zweck der Geist sey. Den Begriff der Persönlichkeit unterscheidet der Verf. nach den drei Momenten des Wesens, der Subjektivität und der Objektivität, durch deren Verhältniß die Formen ihrer Existenz bestimmt werden, welche als eben so viele Stufen ihrer Befreiung zu sich selbst zu denken sind. Die drei Stufen dieser Befreiung sind die nur wesentliche oder natürliche, die nur subjektive und die geistige Freiheit. — Im zweiten Abschnitte sucht der Verf. zunächst die Unzulässigkeit einer einseitigen Festhaltung der wesentlichen und subjektiven Freiheit darzuthun, geht sodann auf eine nähere Erörterung der Begriffe von Freiheit und Abhängigkeit, des Ver-

hältnisses des Geistes zu seiner Natur, des zeitlichen Unfreiwerdens u. s. w. über, und unterwirft zuletzt noch S. 193 ff. die Kant'sche Antinomie, die sich auf den Gegensatz der Kausalität durch Freiheit und der Naturnothwendigkeit bezieht, einer speziellen Prüfung. Im dritten Abschnitte entwickelt der Verf. die Weisen oder Formen, in denen die Seele sich selbst bestimmt, und zum Geiste befreit. Die drei Stufen dieser Befreiung sind das unmittelbare Selbstbewußtseyn oder das Gefühl, die Phantasie und die Vernunft. Nur durch die Einheit dieser Formen (S. 207) vollendet sich die Seele zum konkreten Geiste, und der Geist ist diese in jedem seiner Momente vollendete Totalität. Was der Verf. bei dieser Gelegenheit über die Bedeutung und Thätigkeit des Gefühls und der Phantasie in ihrer Wahrheit, und über die vielfach unverdiente Zurücksetzung beider bemerkt, sind sehr berücksichtigungswerthe Worte. Mit Recht sagt derselbe S. 211, daß die Polemik gegen das Fühlen eben so ungerecht sey, wie gegen das Denken, indem der Mißbrauch zur Verdächtigung eines an sich herrlichen Vermögens nicht berechtige. Auch die Hegel'sche Ansicht über das Gefühl und die Phantasie wird S. 207 ff. besprochen, und namentlich dieß daran ausgesetzt, daß Hegel das Gefühl einerseits mit der sinnlichen Empfindung verwechselt, andererseits nur von einem verworrenen Gefühle spricht (als ob es nicht auch ein verworrenes Denken gebe), und daß nach ihm die Phantasie nur das allegorisirende oder Zeichen machende Vermögen ist. Gegen das Ende dieses Abschnittes werden einige Betrachtungen auch noch darüber angestellt, wie alle philosophischen Systeme, wenn sie gleich nur den Begriff zu ihrem Bildner haben, dennoch eben so sehr die Weltanschauung ihrer Urheber zur Grundlage haben, und daß, wenn auch das logische Denken in seinen wesentlichen immanenten Formen vollendet sey, die Philosophie der Natur, der Geschichte und der Religion deßhalb nicht aufhöre in immer reicherer Entwicklung fortzuschreiten. — Der vierte Abschnitt, den wir als einen der interessantesten und gelungensten des ganzen Werkes bezeichnen möchten, beschäftigt sich hauptsächlich mit der Un-

sterblichkeit des Menschen und seinem Zustande nach dem Tode. Die Hauptpunkte, welche hier berühret werden, sind die Fragen über die Bedeutung und den Grund des Todes, über den Inhalt und die Form jenes anderen, neuen Lebens, über das Verhältniß der abgeschiedenen Seele zu Raum und Zeit und ihre Befreiung hievon, über die ihr bleibende Erinnerung, ihre Seligkeit und Unseligkeit, ihre Erlösbarkeit und ihre Wiedervereinigung mit dem Leibe oder die Auferstehung. Alle diese Gegenstände behandelt der Verf. in so selbstständiger und eigenthümlicher, genialer Weise, daß ungeachtet des unverkennbaren Einflusses, welchen die Ideen der neueren und neuesten Philosophie auf seine Ansichten geäußert, dieselben dennoch als keine bloß entlehnten erscheinen, sondern als höchst schätzenswerthe Beiträge zur spekulativen Lösung jener großen Probleme zu betrachten seyn dürften. Auch das, was der Verf. bei dieser Gelegenheit über die Erscheinungen des Somnambulismus bemerkt, haben wir mit großem Interesse gelesen. „Es ist erfreulich," sind S. 250 dessen Aeußerungen hierüber, „daß die Spekulation jene Zeichen eines ungewöhnlich exaltirten Seelenlebens weder ignorirt, noch verstandlos gläubig anstaunt, oder gar über Vernunft und Offenbarung oder letzterer gleich setzt, sondern sie als das, was sie thatsächlich sind, als Anticipationen der völligen Scheidung der Seele von dem Körper erklärt, wodurch eine Aussicht in jenes reine Seelenleben, in welches wir nach dem Tode uns erheben, eröffnet wird, die Jedem willkommen seyn muß, der sich seinen Glauben an das Jenseits durch die Erscheinungen der Gegenwart zu vermitteln sucht, und sich nicht mit einem subjektiven eitlen Wissen begnügt. Daß übrigens das Leben nach dem Tode ein anderes seyn wird, als jene momentanen Ekstasen während des Zeitlebens, die immer nur krankhafte und abnorme Zustände sind, folgt schon daraus, weil der natürliche Tod eine Krisis ist, durch welche sich die Seele erst nach der Vollendung ihrer zeitlichen Entwicklung und Bildung zu sich selbst befreit." Daß der Verfasser, welcher sonst überall — den von ihm aufgestellten Ansich-

ten gegenüber — die Hegel'sche Lehre prüfend in's Auge faßt, in diesem ganzen Abschnitte lediglich die Ansicht Hegel's über das aktive Verhältniß der Seele zu ihrem Körper beleuchtet, dagegen in Beziehung auf die Frage der Unsterblichkeit mit keiner Sylbe desselben gedenkt, ist zwar wohl erklärlich, wenn man weiß, welche Bewandtniß es mit der Hegel'schen Idee der Unsterblichkeit hat; dennoch aber hätten wir gewünscht, daß der Verf. diesen Punkt, der freilich auf die Resultate der Hegel'schen Spekulation nicht das günstigste Licht wirft, nicht völlig umgangen, sondern gerade in Ansehung dieser Hauptlehre gezeigt hätte *), wohin ein auf die höchste Spitze getriebenes einseitig rationalistisches System führe. — In dem fünften Abschnitte wird das Verhältniß des Individuums zur Gottheit als wesentliches, subjektives und geistiges unterschieden. Das religiöse Verhältniß reflektirt sich nämlich nach den Momenten der menschlichen Persönlichkeit in der Idee des Urwesens, des Urwillens und des Urgeistes, und die Offenbarungsweisen Gottes sind die besonderen Formen, in welchen er die Welt als Vater, als Sohn und als Geist schafft und vollendet. Was über das Wesen und die Bedeutung dieser Persönlichkeiten und die übrigen damit zusammenhängenden Gegenstände im Verlaufe dieser Untersuchung gesagt wird, sind mehr nur Andeutungen als eigentliche Ausführungen dessen, worauf sich der Verf. natürlich erst in der Pneumatologie und Theologie näher einlassen konnte.

Im dritten Theile geht der Verf. zur rationalen Pneumatologie über, und behandelt in den einzelnen Abschnitten den Begriff des objektiven Geistes, den Organismus der Menschheit, die zeitliche Entwicklung des menschlichen Geistes, die Bildungsstufen des Geistes und die Idee des Geistes. In dem ersten Abschnitte ist von dem Staate, der Kunst und der Religion — als den Sphären die Rede, in denen der Geist sein Wesen objektivirt. Die Welt des Geistes ist, dem Verf. zufolge,

*) Welches Urtheil der Verf. über die deßfallsige Hegel'sche Lehre fällt, hat der Leser bereits am Schlusse der voranstehenden Kritik erfahren.

als eine Schöpfung des absoluten Geistes zu betrachten, der die Idee seiner selbst durch seine Schöpfung offenbart. Und dieselben Momente, deren konkrete Einheit der subjektive Geist ist, sind die Eintheilungsprinzipien der Zeiten und Nationen, in denen der Geist der Menschheit sich entwickelt. Erhebt man sich aber zu der Idee des absoluten weltschöpferischen Geistes, so läßt sich die ganze Geschichte der Menschheit nach den besonderen Prinzipien seiner Persönlichkeit, in denen sich derselbe als Vater, Sohn und Geist offenbaret, unterscheiden. Die besonderen Völkergeister sind die besonderen Vermittlungspunkte des allgemeinen Geistes, und die Individuen sind die Geister, in denen sich die nationale Eigenthümlichkeit erfaßt und konzentirt. Die Hegel'sche Annahme eines Weltgeistes, in dessen „an und für sich seyender Allgemeinheit die Völkergeister nur als Ideelles," die Individuen aber nur „formelle Subjektivitäten" sind, durch welche der allgemeine Geist nur hindurchschreitet, oder dessen „bewußtlose Werkzeuge" sie sind, wird S. 281—85 in ihrer Unstatthaftigkeit erwiesen. Solche „bewußtlose Werkzeuge," wie Hegel sie nenne (sind die Schlußworte des Verf.), seyen nur die Individuen, welche sich ihr Bewußtseyn durch die Verkehrtheit ihres Willens verfinstert haben, und sich und Andern zum Gericht in die Geschichte einschreiten; wogegen eben jene weltgeschichtlichen Persönlichkeiten, in welchen sich der Geist einer ganzen Zeit konzentire, die Lichtpunkte der Geschichte seyen, in deren großem Sinn und Thun sich die Einheit des Göttlichen und Menschlichen am schönsten offenbare, indem sie weder nur aus sich und durch sich handeln, noch bloße Werkzeuge des göttlichen Geistes seyen, sondern den göttlichen Weltplan um so wahrer verwirklichen, je innerlicher und je freier sie sich selbst bestimmen. — Höchst interessant ist der Inhalt des zweiten Abschnittes, in welchem unter Anderem auch die Frage erörtert wird, ob unser Weltkörper als selbstständiger Organismus, oder als bloßes Organ oder Moment des allgemeinen Weltorganismus zu betrachten sey. Der Verf. entscheidet sich für die erstere Ansicht, wornach die Erde nicht vor-

übergehendes Moment des Weltganzen ist, aus dem Grunde, weil diese durch die Subjektivitäten oder die Geister, deren Objektivität sie ist, verewiget werde, — eine Ueberzeugung, die erst durch den Rückgang zu der absoluten Subjektivität, deren Objektivirung sie als Schöpfung ist, ihre volle Bedeutung erhalte. Wenn es auch der Raum nicht gestattet, alles dasjenige hier hervorzuheben, was uns in des Verfassers Entwicklung dieser Lehre besonders bemerkenswerth erschienen, so können wir doch nicht umhin, zur näheren Charakterisirung der Ansichten desselben, wenigstens die nachfolgende Stelle anzuführen. „Wenn Hegel den Gedanken Kepplers," heißt es S. 305, „die Anordnung des Sonnensystemes nach den Gesetzen der musikalischen Harmonie zu fassen, gegen Laplace in Schutz nimmt, indem er es für unvernünftig erklärt, darin nur eine Verirrung einer träumerischen Einbildungskraft zu sehen, und nicht den Glauben, daß Vernunft in diesem Systeme ist, hochzuschätzen, so verdiente die Ansicht Schubert's, welcher das System der Weltkörper durch das System des menschlichen Organismus erklärt, — eine Ansicht, welche, wenn wir nicht irren, schon in den Schriften des philosophus teutonicus angedeutet ist, gewiß wenigstens dieselbe Achtung, indem sie von der Ueberzeugung ausgeht, daß es Ein Begriff ist, welcher in dem objektiven und in dem subjektiven Ganzen sich organisirt. Diese Weltansicht, die Göschel in Hegel's Sinne näher bestimmt, und durch die Erinnerung, daß auf der Erde der Logos Mensch geworden ist, gegen alle Vorwürfe menschlicher Anmaßung sichert, scheint, wenn wir eine Andeutung in der neuesten Schrift von Steffens, wornach dieser geistvolle Forscher aus der organischen Einheit der Welt auf eine simultane Schöpfung des kosmischen Ganzen schließt, immer mehr zur Ueberzeugung der Naturphilosophen zu werden, und so würde zu der Anschauungsweise des großartigeren, selbst christlichen Alterthums auf der Stufe eines reiferen Wissens zurückgekehrt, eine Rückkehr, die um so merkwürdiger wäre, da die jonischen und italischen Philosophen des Alterthums die Resultate der Naturphilosophie unserer Zeit

durch ihre Prinzipien auf die überraschendste Weise anticipirten." Nachdem der Verf. auch die mit dieser Weltansicht zusammenhängenden Fragen über die ausschließliche Bewohnbarkeit der Erde und die Existenz noch höherer Geister, als der menschlichen, ferner die Idee eines allseitig vermittelten Organismus der Geisterwelt und die Verewigung der nach ihren Prinzipien geordneten Zeiten durch das Wesen, den Willen und den Geist des Menschen einer näheren Untersuchung unterworfen hat, geht er zuletzt auf die Frage von dem bestimmteren Verhältnisse der Zeit zur Ewigkeit über, und prüfet zu diesem Behufe vorerst die betreffenden Kant'schen Antinomien. Ihre Lösung glaubt der Verf. dadurch zu erzielen, daß er annimmt, die Welt habe nicht in der Zeit, sondern die Zeit mit der Welt angefangen, und die Welt habe deßhalb keinen zeitlichen, sondern einen ewigen Anfang. — Auf welche Weise der menschliche Geist seine Idee successive verwirkliche, und worin das zu überwindende Schicksal in der Geschichte des Geistes bestehe, dieß wird in dem dritten Abschnitte zu zeigen gesucht. Das natürliche Bewußtseyn des Menschen ist nach dem Verf. ein zwar gewolltes, aber nicht verschuldetes Schicksal, und der intelligente Urheber dieses Schicksals ist der Urmensch. Hieran knüpft der Verf. seine weiteren Betrachtungen über die Aufhebung dieses Schicksales und die Selbstbefreiung des Individuums durch sein Wollen, über die erscheinende Welt als die Vermittlung der Realisirung der konkreten Idee des Geistes, über die Unwahrheit des Raumes und der Zeit, das Resultat der einstigen Aufhebung der erscheinenden Welt — die Wiederbringung aller Dinge; das Nichtgeschaffenseyn des Urmenschen in einen besonderen Ort, oder eine besondere Zeit, die Erregung des menschlichen Eigenwillens als Ursache der materiellen Erscheinung, die Zulassung des Uebels in der Welt, die Erlösung der Menschheit durch den Logos — die persönlich wirkliche Seele der Welt und den persönlichen Mittelpunkt der Geschichte des Geistes, die Unterscheidung der Perioden der Geschichte nach den drei Prinzipien des Wesens, der Seele und des Geistes u. s. w. — Im vierten Abschnitte ist des Verf. Absicht, den

Fortschritt des Geistes durch die Zeiten oder Perioden seiner Entwicklung spekulativ in seinen allgemeinsten Thatsachen nachzuweisen. Wie sich das ganze heidnische Alterthum, sagt der Verf. daselbst unter Anderem, im Verhältnisse zu der neuen Welt als das Reich der Natur bestimme, so sey der Hellenismus der Geist des ganzen Alterthums, weil seine Bildungsstufe die der Kunst sey. Die Bildungsstufe des indischen Volkes sey die Poesie; das chinesische Volk dagegen habe seine charakteristische Bedeutung im Staate; das egyptische Bewußtseyn stehe auf der Stufe des Wissens und eines dem Dienste des sinnenden Gedankens gewidmeten Bildens; die Bildungsstufe des israelitischen Volkes aber sey unstreitig die religiöse. Im römischen Reiche als Weltreiche habe sich das Prinzip des Alterthums in seiner realsten Gestaltung objektivirt und sein ganzer Charakter sey ein praktisch teleologischer. Das Prinzip der neueren Zeit sey die durch die Geschichte des Alterthums vermittelte Seele und deßhalb der subjektive Geist der Welt. Wie die Schöpfung des Urmenschen durch die Natur, so sey die Erscheinung des menschgewordenen Logos durch die Geschichte vermittelt. Dieses Prinzip der neueren Welt produzire das Reich des Geistes, und das Christenthum, durch welches alle Differenzen der alten Welt versöhnet worden, sey deßhalb wesentlich Weltreligion. Auf diese Erörterungen folgt zuletzt auch noch eine ausführliche Prüfung der Hegel'schen Charakteristik der Prinzipien der Geschichte, der Weltreiche und der Idee des Weltgeistes. Der Verf. sucht darin vorzüglich zu zeigen, wie der ganze Hegel'sche Fortschritt der geschichtlichen Bewegung ein lediglich formeller sey, indem der Geist, statt die Stufen seiner Wirklichkeit zu produziren, nur immer zu einer neuen Form des seinem Inhalte nach identischen Wissens fortschreite, und die Bildungsgeschichte des Weltgeistes in eine bloße Propädeutik des logischen Wissens verwandelt werde. „Wäre wirklich," bemerkt der Verf. S. 388 ff., „die Produktivität des Geistes auf ein bloßes Reproduziren des schon Vorhandenen beschränkt, so hätte Hegel Recht, wenn er sagt: „„Das Werden des Geistes stelle

eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge dar, eine Gallerie von Bildern"" („Welche Vorstellung von Geistern!") „„deren jedes, mit dem vollständigen Reichthum des Geistes ausgestattet, aber darum sich so träge bewege, weil das Selbst diesen ganzen Reichthum zu durchdringen und zu verdauen habe."" S. 392 heißt es: „Was Hegel überhaupt für das Ziel des sich als Geist wissenden Geistes hält, hat er am Schlusse seiner Phänomenologie entschieden genug ausgesprochen, wo er sagt: „„die begriffene Geschichte bildet die Erinnerung, und die Schädelstätte des absoluten Geistes die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Thrones, ohne den er das leblose Einsame wäre."" — Der fünfte Abschnitt handelt von der Idee des Geistes, als der verwirklichten Wahrheit seines Begriffes, und dem Zwecke und Resultate seiner zeitlichen Entwicklung und Bildung. Wie die Idee des Geistes subjektiv nur in dem Mittelpunkte der Welt wirklich werden kann, so — objektiv nur im Schlusse der Weltentwicklung. Erst im letzten Weltreiche wird jeder Dualismus aufgehoben. Das nach der Trennung von dem Körper beginnende Leben der Seele ist dem Prozesse geweiht, durch welchen die unwahren Gestaltungen gerichtet und im Verhältnisse zu der Einheit des Ganzen versöhnet werden. Der Zweck der Weltgeschichte ist das Reich des Geistes, von welchem das Reich der Natur nur die aufzuhebende Voraussetzung (die Vergangenheit), das Reich der Seele (die subjektive Gegenwart des Geistes) nur die Vermittlung ist. In der letzten Krisis hebt sich der Unterschied der sinnlichen und übersinnlichen Welt auf, die Zeit vollendet sich zur Ewigkeit, und die Perioden der Welt ordnen sich zu einem in der Totalität seiner Momente wirklichen Systeme. Noch insbesondere verdienen in diesem Abschnitte Erwähnung die interessanten Betrachtungen des Verf. über die letzte Weltperiode, die letzte Reife der Welt, die ideelle Theilnahme der abgeschiedenen Seelen an dem Fortschritte der Geschichte, die Bestimmung des auf die letzte Krisis folgenden Aeons und das Leben und die Seligkeit des vollendeten Geisterreiches.

Den Schluß der Metaphysik bildet, der Eintheilung des Verf. zufolge, die rationale Theologie, welche im vierten Theile abgehandelt wird. In den einzelnen Abschnitten werden daselbst entwickelt der Begriff des absoluten Geistes, das Verhältniß Gottes zur Welt, das Verhältniß Gottes zu sich selbst und die Idee Gottes. Im ersten Abschnitte verfolgt der Verf. zunächst die geschichtliche Entwicklung des Begriffes von Gott, und wirft zu diesem Zwecke einen Rückblick auf die hellenische Philosophie, auf das Christenthum, und sodann auf Cartesius, Spinoza, Leibnitz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Baader. Bei Darstellung der Schelling'schen Lehre von Gott, die sich lediglich auf deren bereits druckschriftliche Entwicklung beschränket, bemerket der Verf.: „Wie Schelling in der neuesten Zeit denkt, wird sein demnächst erscheinendes System zeigen." Ueber die Hegel'sche Lehre sagt der Verf. S. 450: „Der an und für sich seyende Geist der Natur und des Geistes könnte im Wesentlichen im Sinne der Leibnitzischen Urmonas gedacht werden; aber nach Hegel's Ansicht ist Gott nicht in dem Sinne die Wahrheit der Welt, daß er die in sich reflektirte absolute Einheit der Idee wäre, die er in der Natur in ihrem Andersseyn, in der Geisterwelt in ihren besonderen Einheiten schöpferisch objektivirte und offenbarte. Vielmehr erzeugt Gott (nach §. 567 der Encyklop.) als Schöpfer Himmels und der Erde nur sich selbst als seinen Sohn, welcher in dem Moment der Besonderheit die erscheinende Welt (das Andere des reinen Wesens, welches Gott an sich ist) wird, und in ihre Gegensätze zerfällt. Daß der aus dieser Entäußerung in sich zurückgekehrte Geist nur der menschliche Geist selbst ist, folgt nothwendig, und wenn dieser in seiner Wahrheit der göttliche Geist ist, so kann nach Hegel von einem persönlichen, an und für sich seyenden Gotte, streng genommen, nicht die Rede seyn." Nachdem der Verf. auch noch andere hiermit zusammenhängende Aeußerungen Hegel's beleuchtet und insbesondere gegen dessen Ansicht von der Religion sich erklärt hat (wornach, gleichwie die Kunst nur der unvollkommene Aus-

druck, nur die Vorstellung wäre, so die Religion nur das Gefühl, oder auch nur die Vorstellung desselben Inhalts oder derselben Idee seyn würde, welche allein im Staate die ihrer Wahrheit angemessene Existenz hätte), wendet er sich noch zur Frage nach der Begreiflichkeit Gottes, und macht hier unter Anderem darauf aufmerksam, wie jede Persönlichkeit — auch schon von großen menschlichen Individuen — um so unergründlicher erscheine, je tiefer und konkreter sich unser Wissen von ihnen bestimme. — Im zweiten Abschnitte wird Gott zunächst als Schöpfer in's Auge gefaßt. Die Grundansicht, welche der Verf. sowohl in diesem, als dem nachfolgenden Abschnitte zu entwickeln sucht, bestehet hierin, daß Gott sich seine Selbsterzeugung durch eine ewige, der zeitlichen vorauszusetzende Weltschöpfung vermittle. Wenn sich aber auch Gott, bemerkt der Verf. S. 460, nicht erst durch die Zeit der Welt und im Verhältnisse zu dem erscheinenden Universum seiner selbst bewußt werde, so müsse man nichts destoweniger anerkennen, daß er sich erst durch die reale Schöpfung des Urmenschen seines Wesens, erst durch die zeitliche Existenz seines eingebornen Sohnes seines Willens und nur im Schlusse seiner Schöpfung durch die Vollendung des objektiven Geistes seiner Idee in der aktuellen Weise bewußt werde, in welcher er liebend geliebt und wissend gewußt werde. Der Verf. schränkt also, wie schon weiter oben von uns bemerkt worden, die anfänglich behauptete Vermittlung der Selbsterzeugung Gottes durch die wirkliche Weltschöpfung hier auf die bloße Vermittlung derselben durch eine ewige, wesentliche Schöpfung ein. Ob jedoch der Begriff einer göttlichen Selbsterzeugung auf das ewige Leben der Gottheit als solches, für das schon die ältere Schule einen bei weitem passenderen Ausdruck kannte, eine Anwendung erleide, und nicht auch in der Abhängigmachung des göttlichen Bewußtseyns von einer sogenannten ewigen, wesentlichen Schöpfung eine — nur durch noch höhere Unterscheidungen überwindbare Schranke der göttlichen Freiheit liege, möchte wohl, wenn auch hier nicht näher auf diese Fragen eingegangen werden kann, wenigstens in Zweifel zu stel-

len erlaubt seyn. Ebenso dürfte auch die Frage über die Vereinbarkeit einer zeitlichen Schöpfung mit der Ewigkeit Gottes einer noch bestimmteren und befriedigenderen Lösung fähig seyn, als die ist, welche der Verf. schon damit völlig gewonnen zu haben glaubt, daß er annimmt, die Welt habe keinen zeitlichen Anfang, weil der schöpferische Wille Gottes ein überzeitlicher und ewiger sey. Denn die große Kluft zwischen der Ewigkeit des Schöpfers und der Zeitlichkeit des Geschaffenen bleibt auf diese Weise dennoch unausgefüllt, und ist durch keine noch so künstliche dialektische Wendung ohne einen Begriff zu vermitteln, zu welchem allein eine noch entwickeltere Theorie der Schöpfung und der Ewigkeit und Zeit führen möchte. S. 468 ff. kommt der Verf. auch auf die Hegel'sche Schöpfungstheorie und die Streitfrage über den Ursprung der Materie (deren nähere Distinktion wir hier vermissen) zu sprechen, welche derselbe mit Rücksicht auf Baader's Bestimmungen, mit denen sich auch Hegel einverstanden erklärt, als das μὴ ὄν als nicht von Gott geschaffen betrachtet. Nicht unberührt glauben wir auch des Verf. Schlußbemerkungen lassen zu dürfen über die Macht des Willens, die Vergleichbarkeit des göttlichen Schaffens mit dem Sprechen, die Magie des Wortes, das Resultat der Aufhebung der materiellen Welt, die einstige Zurückführung der Erscheinungen der Natur auf ihre Urbilder und die Bedeutung und Bestimmung ihrer Idole, und endlich über den Unterschied der Persönlichkeiten nach der letzten Vollendung des Geisterreiches. — Im dritten Abschnitte wird die Persönlichkeit Gottes nach den drei Prinzipien des Wesens, der Seele und des Geistes unterschieden, und hieraus der Begriff und das wechselseitige Verhältniß der drei Personen in Gott abgeleitet und entwickelt. Wenn wir nicht verhehlen können, daß uns diese Entwicklung nicht zu befriedigen vermochte, so soll hiermit doch kein Vorwurf gegen den Verf. ausgesprochen seyn. Denn wir kennen nur zu wohl die großen Schwierigkeiten, mit denen eine spekulative Darstellung der Trinitätslehre verknüpft ist. Um aber das Ungenügende der von dem Verf. entwickelten

Prinzipien klar und anschaulich zu machen, müßte natürlich die Möglichkeit einer noch tieferen Begründung derselben gezeigt werden, was jedoch nur durch die Darstellung desjenigen Systemes geschehen könnte, welches wirklich diese Begründung geleistet. Das Verhältniß Gottes zu sich selbst, im Unterschiede von seinem Verhältnisse zur Welt, wird S. 484 ff. in der Weise bestimmt, daß der Gerechtigkeit Gottes (durch die er als Vater die Welt richtet) seine Heiligkeit, seiner Liebe (durch welche er als Sohn die Welt versöhnt) seine ewige Einheit mit sich selbst, und seiner Weisheit (in welcher sich der göttliche Geist in der Welt manifestirt) die Wahrheit seiner göttlichen Idee, durch die er sich seines heiligen Wesens bewußt wird, entspricht. Der diesen bestimmten Eigenschaften vorauszusetzenden Allmacht, vermöge welcher Gott die Welt schafft, entspricht im Verhältnisse zu sich selbst seine innere Unendlichkeit. Am Schlusse des Abschnittes S. 488 ff. wirft der Verf. noch einige prüfende Blicke auf die Hegel'sche und Schleiermacher'sche Ansicht von Gott und der Weltschöpfung. Gegen die erstere wird unter Anderem bemerkt, daß ein Gott, der sich das Wissen seiner selbst erst durch die geschaffenen Geister zu vermitteln habe, in Wahrheit kein seiner selbst bewußter Geist genannt werden könne, und in Beziehung auf Schleiermacher wird vorzüglich dessen Annahme einer nur substanziellen Weltursache und dessen Kritik der Dreieinigkeitslehre der Prüfung unterstellt. Die Hauptgegenstände, welche der Verf. in dem vierten und letzten Abschnitte zur Sprache bringt, sind: die Freiheit Gottes — als Vaters, Sohnes und Geistes, Gottes Wirklichkeit und Einheit seiner selbst und der Welt, seine Allgegenwart, die allseitige Vermittlung des Gottesbewußtseyns durch unser Weltbewußtseyn, die Verherrlichung Gottes am Ende der Weltentwicklung und die hohe Bedeutung der Natur- und Geschichtsforschung für die Theologie. „Erst in der neueren und (in Beziehung auf eine im höheren Sinne wissenschaftliche Geschichtsforschung) erst in der neuesten Zeit," sind am Schlusse des Verf. Worte, „hat sich der Geist der Menschheit zu

der Idee eines den Prozeß der Naturentwicklung in seiner ganzen Organisation genetisch darstellenden Systemes, und eines alle Zeiten und Sphären des menschlichen Daseyns umfassenden Systems der Entwicklungs- und Bildungsgeschichte des Geistes erweitert."

Indem der Verf. die Theologie an den Schluß der Metaphysik verwiesen, und diese selbst nur als die Voraussetzung oder die allgemeine wissenschaftliche Grundlage der realen philosophischen Wissenschaften betrachtet wissen will, ist der Weg, welchen derselbe eingeschlagen, ein durchgängig regressiver, und seine Absicht lediglich diese, die Idee Gottes durch die Kosmologie, Psychologie und Pneumatologie bis zu dem Punkte hindurchzuführen, von welchem dann der Uebergang in das Gebiet der Realphilosophie verstattet ist. Auch wir sind nun allerdings von der Nothwendigkeit, der progressiven Richtung der Spekulation eine regressive vorangehen zu lassen, überzeugt; möchten aber dessenungeachtet eine ausschließliche Anwendung dieser letzteren auf die Metaphysik nicht für die rechte Methode erachten, da die Metaphysik, nach unserer Ansicht, keine bloße Vernunftwissenschaft seyn kann, und sich von den speziellen philosophischen Wissenschaften nicht etwa durch ihren rationalen Charakter unterscheidet, sondern durch die Universalität ihres Standpunktes, von dem aus sie die allen besonderen spekulativen Disziplinen zu Grunde liegenden realen Prinzipien der Philosophie zu erforschen hat. Daß sich eine Metaphysik im Sinne des Verf. nicht entwickeln lasse, ohne bei jedem Schritte in die von ihm sogenannte Realphilosophie überzugreifen, wenn anders die Dürftigkeit und Trockenheit eines bloß rationalen Verfahrens beseitiget werden soll, und daß, wenn die Theologie zum Schlusse des Systemes gemacht wird, beständige Anticipationen der nachfolgenden Entwicklungen unvermeidlich sind, hievon liefert das vorliegende, nunmehr seinem wesentlichsten Inhalte nach mitgetheilte Werk den augenscheinlichsten Beweis. Wie sehr wir übrigens die Leistungen des Verfassers in verdientestem Maaße anerkennen, und mit welch' steigender Theil-

nahme wir seinen Untersuchungen bis an's Ende gefolgt sind, dürfte aus unserer ganzen Berichterstattung zur Genüge hervorgegangen seyn, und wir haben daher schließlich nur noch den Wunsch auszudrücken, daß wir durch unsere Kritik zugleich den Zweck einer freundschaftlichen Verständigung mit dem Verfasser erreicht haben möchten — einer Verständigung, die für uns von um so höherem Werthe ist, je größer und aufrichtiger die Hochachtung ist, die wir gegen denselben hegen.

Im Verlage von Friedrich Perthes sind im Jahre 1835, neben mehrern andern folgende Werke erschienen:

C. H. Weiße Grundzüge der Metaphysik.

Das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie, entwickelt und hervorgehoben von D. Ackermann.

An einer Schrift, wie die gegenwärtige, hat es in der übrigens so reichen Literatur über Plato bis jetzt gefehlt. Von seiner Geistesverwandtschaft zu dem Christenthum ist zwar im Allgemeinen von jeher sehr viel die Rede gewesen; eine Schrift aber, die sich die Bestimmung seines Verhältnisses zum Christenthum eigends zur Aufgabe gemacht, und wissenschaftlich darzuthun gesucht hätte, worin denn eigentlich die oft behauptete Christlichkeit des Plato bestehe, ist, einige ungenügende Werke früherer Jahrhunderte abgerechnet, noch nicht erschienen. Der Verfasser des genannten Buchs handelt seinen Gegenstand in 2 Haupttheilen ab; der erste Haupttheil gewährt durch eine Zusammenstellung aller einzelnen christenthumsartigen Gedanken und Lehren des Plato eine mehr äußerliche Ansicht von der Aehnlichkeit seiner Philosophie mit dem Christenthum; der zweite Haupttheil sucht den Leser zu einer tieferen Einsicht in dieß Verwandtschaftsverhältniß zu führen, und läßt ihn das, was beide welthistorische Erscheinungen mit einander gemein haben, aus der Erkenntniß ihres innersten Wesens, ihrer Bildungsgeschichte, und ihrer Bedeutsamkeit für das Menschenleben hervorgehend wahrnehmen. So ergiebt sich in einem bestimmten und umfassenden Begriff, sowohl was am Platonismus und in demselben wahrhaft christlich ist, als auch worin das Christenthum den Platonismus, der Erhabenheit desselben ungeachtet, weit hinter sich zurückläßt; und indem auf diese Weise die Betrachtung des Herrlichsten, was der philosophirende Geist jemals erzeugt hat, nemlich die der platonischen Philosophie, zur Verherrlichung des Christenthums gereicht, dient sie zugleich auch dazu, auf denjenigen Punkt, wo sich das alte Heidenthum propädeutisch an das Christenthum anschließt, und auf die Stellung, welche Philosophie und Christenthum zu allen Zeiten zu einander haben werden, ein helles Licht zu werfen.

Die Erziehung des Menschen auf seinen verschiedenen Altersstufen. Uebersetzung des Werkes: de l'éducation progressive ou étude du cours de la vie par Madame Necker de Saussure, von A. von Hogguér und K. von Wangenheim, mit einigen Anmerkungen des Letzteren. Erster Theil.

Der Vorsteher einer berühmten deutschen Lehranstalt schreibt über dieses Werk: „Die Verfasserin hat von der Natur, so wie durch Erziehung, Character, Geist, Herz und äußere Lebensverhältnisse wahren Beruf erhalten, über den hoch wichtigen Gegenstand der Erziehung als Schriftstellerin aufzutreten. Ein ganzes Leben hindurch hat sie denselben mit warmer Liebe, unermüdetem

Eifer und großer Einsicht betrieben, und nun die Resultate ihres Nachdenkens und ihrer reichen Erfahrung in geschmackvoller, anziehender Form dargestellt. So ist denn ein Werk entstanden, das jeder Nation und jedem Zeitalter Ehre machen würde, und man kann es daher nur einen überaus glücklichen Gedanken nennen, dasselbe auf deutschen Boden zu verpflanzen. Nachdem wir auch in der neuesten Zeit so viel Schlechtes, Verschrobenes und Frivoles aus der französischen Literatur erhalten haben, ist es wahrhaft erfreulich, endlich auch einmahl etwas so Gediegenes und Treffliches von dorther kommen zu sehen. Freilich verdanken wir es nicht Paris, sondern dem fein gebildeten Genf.

Indem ich das Werk höchst befriedigt aus der Hand lege, kann ich nur das Urtheil der deutschen Bearbeiter unterschreiben: Frau von Saussüre „„ist eine Frau, die, ausgerüstet mit der feinsten Beobachtungsgabe, mannichfachen Kenntnissen, einem tiefen Gemüthe und wahrhaft philosophischem Geiste, den Menschen kennen gelernt hat, wie wenige, die Menschheit liebt, wie wenige, und — Gott im Herzen, fromm und nicht frömmelnd — für die Weiterbildung der Menschheit lebt und webt, wie wenige,"" — und ich hoffe, daß es bald nicht bloß in den Händen der Erzieher und Lehrer vom Fache, sondern auch aller gebildeten Männer seyn wird. Auch in seiner deutschen Form empfiehlt es sich, denn die Uebersetzung ist treu, correct, gewandt, fließend und mit werthvollen Anmerkungen des ehemaligen württembergischen Staatsministers von Wangenheim ausgestattet, Papier und Druck schön. Ein Anhang von dem Philosophen Eschenmayer über die moralische Weltordnung macht das Werk auch für Philosophen und Theologen noch besonders wichtig.

Geschichte Papst Innocenz des Dritten und seiner Zeitgenossen. Durch Friedrich Hurter. 2 Theile. (Mit Innocenzens Bildniß.)

Dieses Werk ist die Frucht beinahe zwanzigjähriger Arbeit; ein Bruchstück der Geschichte Europa's während zwei Jahrzehnden, in welche sich eine Reihe der denkwürdigsten Ereignisse zusammendrängt, wie nie leicht ein ähnlicher Zeitraum eine solche aufzuweisen hat; Innocenz war auf dem unermeßlichen Schauplatz, der von Island bis an die Ufer des Euphrats, von Palästinas Hügeln bis in die skandinavischen Reiche sich erstreckt, in der vielartigen Mannichfaltigkeit der Begegnisse, der Alles verbindende Geist, der Herzschlag, in welchem sich für das gesammte Leben dieses Zeitraumes die Anziehe- und Fliehkraft vereinigt. Der Verfasser hat sich zur Aufgabe gemacht, denselben in jener reinen ethischen Würde darzustellen, in welcher sein ganzes Leben ein Bestreben zeigte: die höchste Idee von der Bedeutung seiner Obliegenheit und deren Anforderungen in ihrem ganzen Umfange und in ihrer vollen Tiefe zu verwirklichen. Deßwegen aber, und weil dem Verfasser als leitender Grundsatz vorschwebte: Geschichte müsse beschrieben, nicht gemacht werden, hielt er es für gedoppelte Pflicht, die Gewissenhaftigkeit, in welcher er sein Werk ausarbeitete, durch treue Beziehung auf die Zeugen hervortreten, bei den merkwürdigsten Wendungen der Dinge aber Innocenzen seine eigenen Ueberzeugungen oder Meinungen aussprechen zu lassen.

Hieronymus Savonarola und seine Zeit. Aus den Quellen dargestellt von A. G. Rudelbach, D. Ph.

Nicht leicht ist irgend eine bedeutende Erscheinung aus dem Mittelalter so schwankend und oft verkehrt beurtheilt worden, als Savonarola. Luther verstand den Mann vollkommen und sah, daß er dasselbe mit aller Kraft seines

Geistes anstrebte, was ihm ins Leben und Werk zu setzen vergönnt war. (Luthers Werke. Hall. A. XIV. 224.) In der That ist Savonarola, den Reformatoren der Zeit nach am nächsten stehend, auch der, dem in vielen Beziehungen die klarsten Gesichte wurden über den wahren Grund des christlichen Lebens und das Wesen so wie die Nothwendigkeit der Reformation. Dieses aus den Schriften des Mannes selbst zu erörtern, so wie seine ganze (kirchliche und politische) Wirksamkeit mit allseitiger Benutzung der Quellen, besonders der gleichzeitigen Geschichtschreiber, darzustellen, und so ein lebendiges Gemälde der Zeit in Italien unmittelbar vor der Reformation zu entwerfen, ist die Aufgabe des vorliegenden Werkes.

Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers. Zur Charakteristik der christlichen Kirche und Theologie in ihrem Uebergang aus dem Mittelalter in die Reformationszeit von D. C. Ullmann.

Diese Schrift will nicht nur einen ausgezeichneten, um die theologisch-kirchliche Bildung hochverdienten Mann in frischeres Andenken und zu allgemeinerer Kenntniß bringen, sondern in diesem Manne auch eine große in der neuern geistigen Entwicklung Europas höchst einflußreiche Zeit, die Uebergangsperiode von der Scholastik zur Reformation, von theologischer Seite eindringender und anschaulicher schildern, als es bisher geschehen ist. Ein Mann, dessen Geist mit dem Geiste Luthers so übereinstimmt, daß es scheinen konnte, als habe Luther alles aus ihm geschöpft, und von dem Luther dieß selbst bezeugt, muß uns schon für sich selbst wichtig seyn, noch mehr, wenn er zugleich Repräsentant einer bedeutenden kräftig nachwirkenden Bestrebung eines ganzen Zeitalters ist. Deßhalb wird die vollständige und umfassende Erneuerung seines Andenkens, welche diese Schrift gibt, keiner weiteren Empfehlung bedürfen. Von besonderem Interesse dürfte auch die ausführliche Schilderung der Institute vom gemeinsamen Leben seyn, von denen in einer besondern Beilage gehandelt wird.

Das Leben Johann Calvins. Mit Benutzung vieler handschriftlichen Urkunden, entworfen von P. Henry. 1r Bd. Mit dem Bildnisse Calvins.

Das vorliegende Werk hat den Zweck, den noch zu wenig bekannten Kirchenverbesserer in seiner Eigenthümlichkeit darzustellen, ohne Hehl, wie er war, nicht als Ideal; von der Ueberzeugung ausgehend, daß Calvin historisch geworden ist und die heutige Zeit ein unbefangenes Urtheil über die Reformation und ihre Urheber fällen darf; es ist mit der Zuversicht geschrieben, daß, da Gottes Geist den großen Mann beseelte, sich viel von ihm lernen läßt, und er sich in seiner Größe gegen alle seine Feinde und unter seinen eignen Unvollkommenheiten behaupten kann, und als höchst scharfsinniger Theolog Liebe und Bewunderung einernten muß. Es ist dieß Leben, nach dem Urtheile des Verfassers, nicht geeignet, eine gewöhnliche Frömmigkeit zu erwecken, sondern vielmehr den Geist zu schärfen und zu reizen, um Großes zu unternehmen in einer neuen Zeit.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Beckers, Hubert,

Ueber Carl Friedrich Göschel's Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit vom Standpunkte der Hegel'schen Lehre aus nebst einem Anhange über die Anwendung der Hegel'schen Methode auf die Wissenschaft der Metaphysik

Hamburg 1836

Coburg, Landesbibliothek -- B III 9/4
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916788-4